



# المسلم في إطار الدين

آراء وملاحظات

حول ديننا العلوم

جمع من أبرز المفكرين

ترجمة: عبد الكريم الحناوي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# العلم فى اطار الدين

كاتب:

حميد رضا الحسنى

نشرت فى الطباعة:

جامعة المصطفى ( صلى الله عليه وآله ) العالمية

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

# الفهرس

٥	الفهرس
١١	العلم فى اطارالدين
١١	اشاره
١٢	اشاره
١٦	كلمه الناشر
١٨	الفهرس
٢٨	تقديم معهد البحوث
٣٠	مقدمه
٣٨	الرؤيه الكونتيه الاسلاميه والعلم الحديث
٣٨	الذكتور السيد حسين نصر
٣٨	مقدمه
٤٠	نقد العلم الحديث
٤٥	مسأله توريد العلم الغربى الحديث
٤٧	خطوات إنتاج علم إسلامى أصيل
٥٤	كلام حول التقنيه
٥٦	نظره أخيره
٥٧	الملاحظات
٦٢	نظريه العلم الدينى حسب تقييم معادلات العلم والدين
٦٢	حجّه الإسلام و المسلمين على شاهرودى عابدى
٦٢	إشاره
٦٤	مدخل
٦٥	قانون الضفر ما فوق الافتراضى
٦٥	شرح الإمكان بمعنى الاحتمال
٦٦	الاستدلال على احتمال الصفر فوق الافتراضى

٦٨	عالم «الضرورة» في العلم
٦٩	مفهوم الدين في هذا البحث
٧٣	العلم والدين في الميزان
٧٤	المسألة الرئيسة في مجال إحراز العلم البشري للواقع
٧٦	البرهان الانى
٧٩	الوجه المحدود والمشروط لعلاقه العقل الخاص بالشرع
٨١	نبذه لبيان العقل والإجماع باعتبارهما أدلّه شرعيّه
٨٢	بيان العقل المنزل منزله الدليل
٨٣	العبور من مفهوم طبيعته الدين وطبيعته العقل إلى العلم الدينى
٨٤	الاجتهاد من حيث أنه مقوم للعلم الدينى
٨٤	توضيح الاجتهاد بما هو مقوم للعلم الدينى:
٨٦	مفهوم العلم الدينى
٨٦	شرح العلم الدينى الخاص
٨٨	مقومات العلم الاجتهادى الخاص
٨٨	العلوم الاجتهاديه الخاصه
٨٩	منظومه العلوم الدينيه الاجتهاديه
٨٩	العلم الدينى بالمعنى الأعم
٩٠	بيان إمكان العلم الدينى العام
٩١	برهان حول إمكان العلم الدينى
٩٢	أسلوب استخراج العلم الدينى العام من الدين
٩٤	نظريه امتناع تجريد الحسيّات عن الأمور العقليّه
٩٤	التتمه الأولى: التجريد عن النظرية
٩٤	اشاره
٩٥	حلّ مسأله التجريد عن النظرية
٩٦	القضايا العموميه والأساس والموجهه
٩٦	التتمه الثانيه: خصائص العلم الدينى

٩٧	النتمة الثالثة: مراتب المعاني في العلم الديني
١٠٤	مراجعته لرأى الدكتور مهدي كلشني بخصوص العلم الديني
١٠٤	إشاره
١٠٤	سابقه البحث في العلم الديني
١٠٦	نقد وتقييم إجمالى لأراء المعارضين
١٠٦	الاستيعاب الصحيح للعلم الديني
١٠٧	تأثير الاتجاهات الدينيه والفلسفيه للعلماء على الفعاليات العلميه
١٠٧	اشاره
١٠٧	(أ) بواعث العلماء للقيام بالفعاليات العلميه واختيار المسائل
١٠٨	(ب) دور مقدمات العلماء في الفعاليات العلميه
١٠٩	(ج) دور وأثر مقدمات العلماء في اختيار التجربه والكشوفات
١٠٩	(د) دور مقدمات العلماء في التنظير العلمى
١١٠	هـ-) دور مقدمات العلماء في اختيار معايير تقييم ونقد النظريات العلميه
١١١	(و) دور الأسس المبتفيزيه في عرض النظريات العلميه
١١٣	(ز) دور الرؤيه الكونيه في توجيه استخدامات العلم
١١٣	تحقق العلم الديني على مدى تأريخ الحضاره الإسلاميه
١١٤	اختلاف العلوم الإنسانيه والعلوم الطبعيه
١١٤	اشاره
١١٤	الملاحظات
١٢٠	التمودج التأسيسى للعلم الديني في رأى الدكتور خسرو باقرى
١٢٠	إشاره
١٢٠	مقدمه
١٢١	الأراء الفلسفيه المطروحه حول العلم
١٢١	الأراء المطروحه حول هويه الدين والمعرفه الدينيه
١٢٤	هويه العلم الديني
١٢٤	اشاره

معنائه العلم الدينى	١٢٤
النزعه الوجوديه للميثولوجيا وعدم معنائه العلم الدينى	١٢٤
التعدديه التباينيه وعدم معنائه العلم الدينى	١٢٤
التعدديه التداخليه ومعنائه العلم الدينى	١٢٧
الضحيق وغير الضحيق فى العلم الدينى	١٢٨
الاتجاه الإستنباطى	١٢٨
اتجاه تهذيب واستكمال العلوم الفعلية	١٢٩
الاتجاه التأسيسى فى العلم الدينى	١٣١
مبنى العلم المعرفى للنموذج التأسيسى العلم الدينى	١٣١
مبنى معرفه الدين للنموذج التأسيسى للعلم الدينى	١٣٢
قابليه التقضى فى النموذج التأسيسى للعلم الدينى	١٣٣
نفى الاتجاه التسبى للعلم المعرفى عن النموذج التأسيسى للعلم الدينى	١٣٤
مقدمات و مراحل تأسيس العلم الدينى	١٣٤
اشاره	١٣٤
الملاحظات	١٣٥
الميول وتقييم دينيه العلوم	١٣٨
الدكتور سعيد زيبا كلام	١٣٨
مقدمه	١٣٨
دور العقائد الثقافيه فى تحديد العوامل المؤثره فى الظواهر الطبيعيه	١٣٩
دور الميول والظموحات فى اختبار النظريات	١٤٢
دور القيم الدينيه فى المعيار التمييزى للمعارف	١٤٩
القيم والزوى الدينيه باعتبارها أركاناً للعلوم الإنسانيه والإجتماعيه	١٥١
القيم والزوى الدينيه، العناصر الضروريه للتنظير فى العلوم الإجتماعيه	١٥٢
دور القيم والزوى الدينيه فى تمييز النطاق الخصوصى والعمومى فى مجال الحقوق	١٥٤
الإجابه عن بعض المعوقات المطروحه لدور الدين التقويمى فى تركيبه العلوم	١٥٦
المصادر	١٦٠

١٦٠	القرآن الكريم
١٦٠	الملاحظات
١٦٤	العلم الدينى أداه تطبيق الإسلام فى العمل الاجتماعى
١٦٤	حوار مع حجّه الإسلام السيد مهدي ميرباقرى
١٦٥	التّوره السياسيه والتّوره الثقافيه مقدّمتان ضرورتان للوصول إلى العلم الدينى
١٦٦	دعوى التّوصل إلى فلسفه للعلم الدينى باعتبارها مركزاً للتنسيق بين العلوم
١٦٩	عدم أفضليته الارتباط المنطقى بين الدين والعلم فى الماضى
١٧٢	ضروره تنظيم العلم الدينى على أساس فلسفه العلم الدينى
١٧٥	كيفيته توفير الطّروف اللازمه لتحقيق التّوره العلميه
١٧٩	كيفيته التفاهم مع المجتمع العالمى حول العلم الدينى
١٨٠	الحكم على ما يوصف على أنّه علم دينى حالياً
١٨١	أليس من الممكن انتخاب طريق أقصر من خلال جهود مورديّه ؟
١٨٤	مدى انسجام التّظريه المطروحه فى مجال تكامل العلوم مع حقائق تاريخ العلم
١٨٧	الباعث المحورىّ أو كشف الحقيقه فى التّطوّرات العلميه
١٩٠	ملاك تقييم التّظريّات العلميه
١٩٠	اشاره
١٩٣	الملاحظات
٢٠٠	مقدّمات أسلمه العلوم الإنسانيه
٢٠٠	الأستاذ مصطفى ملكيان
٢٠٠	١. معرفه الإسلام
٢٠٧	٢. معرفه العلوم الإنسانيه
٢٠٩	٣. النّقص الموجود فى العلوم الإنسانيه الحالتيه
٢١٠	٤. علاقه الدّين بمقولتى العلم والقيم
٢١٨	٥. منهج لإقناع الآخرين
٢١٩	الملاحظات
٢٣٠	الإسلام والعلوم الاجتماعيه؛ نقد حول ديننه العلم



٢٣٠ ..... الدكتور عبدالكريم سروش

٢٣٦ ..... حكم المسأله بلحاظ أصله الموضوع

٢٣٨ ..... حكم المسأله بلحاظ أصله المنهج

٢٣٩ ..... حكم المسأله بلحاظ أصله الغايه

٢٥٢ ..... سؤال وجواب

٢٥٢ ..... هل يمكن التحدّث عن العلم الدّيني للأنثربولوجيا؟

٢٥٤ ..... هل أنّ قاعده إمكانتيه النقض تجرى في العلوم الإجتماعيه الإسلاميه أم لا؟

٢٥٤ ..... الملاحظات

٢٦٢ ..... المصادر

٢٦٢ ..... المصادر العربيه

٢٦٢ ..... المصادر الفارسيه

٢٦٣ ..... المصادر الانجليزيه

٢٦٦ ..... تعريف مركز

سرشناسه: حسنی، حمیدرضا، ۱۳۴۶ -

عنوان قراردادی: علم دینی دیدگاه ها و ملاحظات (گزارش، تبیین و سنجش دیدگاه های برخی از متفکران ایران در باب چیستی، امکان و ضرورت علم دین). عربی

عنوان و نام پدیدآور: العلم فی اطار الدین؛ آراء و ملاحظات حول دیننه العلوم / اعداد حمیدرضا الحسنی، مهدی علی پور، محمدتقی موحدالابطحی؛ ترجمه عبدالکریم الجنابی.

مشخصات نشر: قم: مرکز المصطفی صلی الله علیه و آله العالمی للترجمه و النشر، ۱۳۸۸.

مشخصات ظاهری: ۲۴۸ ص.

شابک: ۷-۱۲۴-۱۹۵-۹۶۴-۹۷۸

وضعیت فهرست نویسی: فیفا

یادداشت: عربی

موضوع: علم و دین؛ دینداری.

شناسه افزوده: علی پور، مهدی، ۱۳۵۳؛ موحدالابطحی، محمدتقی، ۱۳۵۲؛ جنابی، عبدالکریم، ۱۳۵۸، مترجم

رده بندی کنگره: ۱۳۸۸ ۸۰۴۳ ع ۵ ح ۲/ ۲۴۰ BL

رده بندی دیویی: ۲۱۵

شماره کتابشناسی ملی: ۱۹۳۲۱۴۴

العلم فی إطار الدین

(آراء وملاحظات حول دیننه العلوم)

المؤلف: جمع من أبرز المفكرين

إعداد: حمید رضا الحسنی، مهدی علی پور، محمدتقی موحدالابطحی

ترجمه: عبد الكريم الجنابي

الطبعة الاولى: ١٤٣١ ق / ١٣٨٩ ش

النّاشر: مركز المصطفى صلى الله عليه و آله العالمى للترجمة و النشر

الإخراج الفنى: السيد محسن عمادى المجد

المطبعة: اميران السّعر: ٣٣٠٠٠ ريال عدد النسخ: ٢٠٠٠

حقوق الطبع محفوظة للنّاشر.

التوزيع:

قم، استداره الشهداء، شارع الحجتیه، معرض مركز المصطفى صلى الله عليه و آله العالمى للترجمة والنشر. هاتف- فکس:  
٠٢٥١٧٧٣٠٥١٧

قم، شارع محمد الامين، تقاطع سالاريه، معرض مركز المصطفى صلى الله عليه و آله العالمى للترجمة والنشر. هاتف:  
٠٢٥١٢١٣٣١٤٦ - فکس: ٢٥١٢١٣٣١٠٦

[www.miup.ir](http://www.miup.ir), [www.eshop.miup.ir](http://www.eshop.miup.ir)

E-mail: [admin@miup.ir](mailto:admin@miup.ir), [root@miup.ir](mailto:root@miup.ir)

ص: ١

**اشاره**



العلم فى اطار الدين

آراء و ملاحظات

حول ديننه العلوم

جمع من ابرز المفكرين

ترجمه : عبد الكريم الجناى

ص: ٣



لطالما كانت القضايا والمفاهيم المرتبطة بالدين ولا زالت معرضاً للتحري والتقصي والبحث في الفكر البشري، وقد لاحق ويلاحق الإفراط والتفريط الإنسان كظله في بحثه ذاك، ومن هنا نلاحظ الكثير من الآراء والقراءات المتطرفة التي حادت عن جاده الاعتدال، وما تتضمنه تلك القراءات من شبهات وإشكالات وأباطيل ومؤاذات على الدين.

وتعد إرشادات أهل بيت العصمة عليهم السلام بمثابة الدواء الناجع وصمام الأمان في مثل هذا اللغظ المفاهيمي والاضطراب التحليلي، حيث حددوا لنا الطريق الواضح وأشاروا إلينا بأن: «اليمين والشمال مضله والنجاه هي الوسطى» وعبدوا الجاده التي تؤمن عدم الحياد عن خطهم هذا من خلال الالتزام بمقولتهم: «خذ العلم من أهله».

ولم يغفل التاريخ في هذا الصدد الجهود المضنيه لعلماء الدين المخلصين؛ بمواظبتهم الحثيثة ووصلهم الليل بالنهار في الذود عن المعارف الدينيه الأصيلة؛ كي تكتمل الحجة، ولا يبقى مجال لأي شك وشبهه.

فما بين يديك عزيزي القارئ يمثل سعيًا متواضعًا على صعيد نقد وتحليل المقولات والأطروحات الدينيه في ما يرتبط بالعلوم المعاصره والحديثه، وفي نطاق محاوله دیننتها على وجه التحدید، وذلك حسب الرؤيه الإسلاميه.

ومركز المصطفی العالمی للترجمه والنشر إذ يهدى مجتمعنا الثقافي هذا الأثر، يتقدم بوافر التقدير للكاتب عبد الكريم الجنابي على جهده الواضح في ترجمته إلى قراء العربيه.

مركز المصطفی صلی الله علیه و آله العالمی للترجمه و النشر

معاونیه التحقيق





تقديم معهد البحوث ١٣

مقدمه ١٥

الرؤيه الكونيه الاسلاميه والعلم الحديث ٢٣

الدكتور السيد حسين نصر ٢٣

مقدمه ٢٣

نقد العلم الحديث ٢٥

مسأله توريد العلم الغربى الحديث ٣٠

خطوات إنتاج علم إسلامى أصيل ٣٢

كلام حول التقنيه ٣٩

نظره أخيره ٤١

الملاحظات ٤٢

نظريه العلم الدينى حسب تقييم معادلات العلم والدين ٤٧

حجّه الإسلام و المسلمين على شاهرودى عابدى ٤٧

إشاره ٤٧

مدخل ٤٩

قانون الصفر ما فوق الافتراضى ٥٠

شرح الإمكان بمعنى الاحتمال ٥٠

الاستدلال على احتمال الصفر فوق الافتراضى ٥١

عالم «الضروره» فى العلم ٥٣

مفهوم الدّين فى هذا البحث ٥٤

العلم والدّين فى الميزان ٥٨

المسألة الرئيسة فى مجال إحراز العلم البشرى للواقع ٥٩

ص:٧

الوجه المحدود والمشروط لعلاقه العقل الخاص بالشّرع ٦٤

نبذه لبيان العقل والإجماع باعتبارهما أدله شرعيه ٦٦

بيان الإجماع المنزل منزله الدليل ٦٦

بيان العقل المنزل منزله الدليل ٦٧

العبور من مفهوم طبيعه الدّين وطبيعه العقل إلى العلم الدّينى ٦٨

الاجتهاد من حيث أنّه مقوم للعلم الدّينى ٦٩

توضيح الاجتهاد بما هو مقوم للعلم الدّينى: ٦٩

مفهوم العلم الدّينى ٧١

شرح العلم الدّينى الخاص ٧١

مقومات العلم الاجتهادى الخاص ٧٣

العلوم الاجتهاديّه الخاصه ٧٣

منظومه العلوم الدّينيّه الاجتهاديّه ٧٤

العلم الدّينى بالمعنى الأعمّ ٧٤

بيان إمكان العلم الدّينى العامّ ٧٥

برهان حول إمكان العلم الدّينى ٧٦

أسلوب استخراج العلم الدّينى العامّ من الدّين ٧٧

نظريه امتناع تجريد الحسيّات عن الأمور العقليّه ٧٩

التّمه الأولى: التجريد عن النّظريّه ٧٩

حلّ مسأله التجريد عن النّظريّه ٨٠

القضايا العموميّة والأساس والموجّه ٨١

التّمه الثانيه: خصائص العلم الديني ٨١

التّمه الثالثه: مراتب المعاني في العلم الديني ٨٢

مراجع له لرأى الدكتور مهدي كلشني بخصوص ديتنه العلم ٨٩

إشاره ٨٩

سابقه البحث في العلم الديني ٨٩

نقد وتقييم إجمالي آراء المعارضين ٩١

الاستيعاب الصحيح للعلم الديني ٩١

تأثير الاتجاهات الدينيه والفلسفيّه للعلماء على الفعاليات العلميه ٩٢

أ) بواعث العلماء للقيام بالفعاليات العلميه واختيار المسائل ٩٢

ب) دور مقدّمات العلماء في الفعاليات العلميه ٩٣

ج) دور وأثر مقدّمات العلماء في اختيار التجربه والكشوفات ٩٤

د) دور مقدّمات العلماء في التنظير العلمى ٩٤

هـ-) دور مقدّمات العلماء في اختيار معايير تقييم ونقد النظريات العلميه ٩٥

ص: ٨

و) دور الأسس الميتافيزيقيّة في عرض النظريّات العلميّة ٩٦

ز) دور الرؤيّه الكونيّة في توجيه استخدامات العلم ٩٨

تحقّق العلم الدّيني على مدى تأريخ الحضاره الإسلاميّه ٩٨

اختلاف العلوم الإنسانيّه والعلوم الطّبيعيّه ٩٩

الملاحظات ٩٩

النّموذج التّأسيسيّ للعلم الدّيني في رأي الدّكتور خسرو باقري ١٠٥

إشاره ١٠٥

مقدّمه ١٠٥

الآراء الفلسفيّه المطروحه حول العلم ١٠٦

الآراء المطروحه حول هويّه الدّين والمعرفه الدّينيّه ١٠٦

هويّه العلم الدّيني ١٠٩

معنائيّه العلم الدّيني ١٠٩

النزعه الوحدويّه للميثولوجيا وعدم معنائيّه العلم الدّيني ١٠٩

التّعدديّه التّباينيّه وعدم معنائيّه العلم الدّيني ١١١

التّعدديّه التّداخليّه ومعنائيّه العلم الدّيني ١١٢

الصّحيح وغير الصّحيح في العلم الدّيني ١١٣

الاتّجاه الإستنباطي ١١٣

اتّجاه تهذيب واستكمال العلوم الفعليّه ١١٤

الاتّجاه التّأسيسيّ في العلم الدّيني ١١٦

مبنى العلم المعرفي للنموذج التّأسيسيّ للعلم الدّيني ١١٦

مبنى معرفه الدين للنموذج التأسيسى للعلم الدينى ١١٧

قابليه النقض فى النموذج التأسيسى للعلم الدينى ١١٨

نفى الاتجاه النسبى للعلم المعرفى عن النموذج التأسيسى للعلم الدينى ١١٩

مقدمات و مراحل تأسيس العلم الدينى ١١٩

الملاحظات ١٢٠

الميول وتقييم دينيه العلوم ١٢٣

الدكتور سعيد زيبا كلام ١٢٣

مقدمه ١٢٣

دور العقائد الثقافيه فى تحديد العوامل المؤثره فى الظواهر الطبيعيه ١٢٤

دور الميول والطموحات فى اختبار النظريات ١٢٧

دور القيم الدينيه فى المعيار التمييزى للمعارف ١٣٤

القيم والرؤى الدينيه باعتبارها أركاناً للعلوم الإنسانيه والاجتماعيه ١٣٦

القيم والرؤى الدينيه، العناصر الضروريه للتنظير فى العلوم الاجتماعيه ١٣٧

ص:٩

دور القيم والرؤى الدينيّة في تمييز النّطاق الخاصّ والعموميّ في مجال الحقوق ١٣٩

الإجابة عن بعض المعوّقات المطروحة لدور الدين التّقويميّ في تركيبه العلوم ١٤١

المصادر ١٤٥

القرآن الكريم ١٤٥

الملاحظات ١٤٥

العلم الدينيّ أداه تطبيق الإسلام في العمل الاجتماعيّ ١٤٩

حوار مع حجّة الإسلام السيّد مهدي ميرباقرى ١٤٩

الثّوره السياسيّه والثّوره الثقافيّه مقدّمتان ضروريّتان للوصول إلى العلم الدينيّ ١٥٠

دعوى التّوصّل إلى فلسفه للعلم الدينيّ باعتبارها مركزاً للتنسيق بين العلوم ١٥١

عدم أفضليّته الارتباط المنطقيّ بين الدين والعلم في الماضي ١٥٤

ضروره تنظيم العلم الدينيّ على أساس فلسفه العلم الدينيّ ١٥٧

كيفيّة توفير الطّروف اللازمه لتحقيق الثّوره العلميّه ١٦٠

كيفيّة التفاهم مع المجتمع العالميّ حول العلم الدينيّ ١٦٤

الحكم على ما يوصف على أنّه علم دينيّ حالياً ١٦٥

أليس من الممكن انتخاب طريق أقصر من خلال جهود مورديّه؟ ١٦٦

مدى انسجام النّظريّه المطروحه في مجال تكامل العلوم مع حقائق تاريخ العلم ١٦٩

الباعث المحوريّ أو كشف الحقيقه في التّطوّرات العلميّه ١٧٢

ملاك تقييم النّظريّات العلميّه ١٧٥

الملاحظات ١٧٨

مقدّمات أسلمه العلوم الإنسانيّه ١٨٥

الأستاذ مصطفى ملكيان ١٨٥

١. معرفه الإسلام ١٨٥

٢. معرفه العلوم الإنسانيه ١٩٢

٣. التّقص الموجود فى العلوم الإنسانيه الحاليه ١٩٤

٤. علاقه الدّين بمقولتى العلم والقيم ١٩٥

٥. منهج لإقناع الآخرين ٢٠٣

الملاحظات ٢٠٤

الإسلام والعلوم الإجتماعيه؛ نقد حول دَينّه العلم ٢١٥

الدّكتور عبدالكريم سروش ٢١٥

حكم المسأله بلحاظ أصاله الموضوع ٢٢١

حكم المسأله بلحاظ أصاله المنهج ٢٢٣

حكم المسأله بلحاظ أصاله الغايه ٢٢٤

ص: ١٠



سؤال وجواب ٢٣٧

إنّ قياس العلوم الطّبيعيّه مع العلوم الإنسانيّه قياس مع الفارق ٢٣٧

هل يمكن التحدّث عن العلم الدّينيّ للأنثربولوجيا؟ ٢٣٧

هل أنّ قاعده إمكانيّه النقض تجرى فى العلوم الإجتماعيّة الإسلاميّه أم لا؟ ٢٣٩

الملاحظات ٢٣٩

المصادر ٢٤٧

ص: ١١



يعدّ البحث في العلوم الإنسانيّة - في مجال المعرفة، التخطيط، والسيطرة على الظواهر الإنسانيّة - لتحقيق السّعادة الحقيقيه للبشريّة؛ ضروره لا- يمكن التغاضي عنها، وإنّ الاستفادة من العقل وتعاليم الوحي إلى جانب المعطيات التجريبيّة وحقائق الواقع الملموسه والثّقافه والقيم الأصيله للمجتمعات؛ تعدّ شرطاً أساسياً لحيويه وواقعيه وتأثير مثل هذه البحوث في أيّ مجتمع كان.

ويعتمد البحث في نطاق المجتمع الإسلامي الإيراني إذا ما اريد له أن يكون جاداً ومنتجاً على معرفه حقائق المجتمع من جهه والإسلام باعتباره أتعنّ التّعاليم الموحاه وأساساً لمقوّمات ثقافته من جهه أخرى؛ ومن هنا يحتلّ الاطلاع الدّقيق والعميق على المعارف الإسلاميّه وتوظيفها في البحث، وإعاده تأصيل أسس ومسائل العلوم الإنسانيّه؛ يحتلّ موقعاً مميّزاً في هذا المجال.

وقد هيأ الالتفات لهذه الحقيقه الاستراتيجيّه من قبل الإمام الخميني قدس سره مؤسّس الجمهوريّة الإسلاميّه، الأرضيّه المناسبه لتأسيس مكتب التّعاون فيما بين الحوزه العلميّه والجامعه وذلك عام ١٩٨٢م، وقامت هذه المؤسّسه العلميّه على قدميها من خلال توجيهاته ورعايته لها ومن خلال عزم وإرادته أساتذه الحوزه والجامعه. وكانت التجربه الموفّقه لهذه المؤسّسه أرضيه مناسبه لتوسيع فعاليتها. وكان من ثمره ذلك تأسيس «مركز بحوث الحوزه والجامعه» في العام ١٩٩٨ بقرار من لجنه توسعه التّعليم العالي، والذي تمّ ترقيته إلى «مؤسّسه البحث الحوزوي الجامعي» عام ٢٠٠٣ ثمّ إلى «معهد بحوث الحوزه والجامعه» عام ٢٠٠٤.

وقد قدّم معهد البحوث هذا خدمات متعدّده إلى التجمّعات العلميّه على طريق القيام بمهمّته الرّساليّه الشاقّه، ويمكن الإشارة إلى بعض ذلك في مجال إعداد، تأليف، ترجمه، ونشر عشرات الكتب والدوريات العلميّه.

ونستثمر هذه الفرصه لندعوا الأساتذه والمفكرين الكرام إلى المساهمه في التّعاون، الإرشاد والاقتراح البناء لدعم هذا الأثر الذي بين يديكم وتدوين مؤلّفات أخرى تساهم في سدّ حاجه المجتمع الجامعي في هذا المجال.

وأخيراً لا يسع معهدنا هذا إلّا تقديم الشكر والامتنان للأساتذه والمفكرين الذين ساهموا في إغناء هذا الكتاب بآرائهم، وكذا الذين قاموا بإعداده؛ الساده: حميد رضا الحسنی، مهدي علی بور، وحميد تقی موحد الأبطحي.

لطالما شغلت دراسه الصّيله والنّسبه فيما بين أنواع الاعتقادات البشريّه أذهان المفكرين والعلماء منذ أمدٍ بعيدٍ ويمكن تلمّس مثل هذا الاهتمام في الغرب؛ حيث يشير التأريخ إلى أنّ اليونانيين القدماء قد خاضوا في مسأله النّسبه بين الأسطوره والفلسفه وذلك عند بدايه تبلور الفكر الفلسفيّ لديهم. الأسطوره الّتي كانت تحتلّ موقعاً متقدماً جدّاً في الثّقافه اليونانيّه، بينما لم يكن لهما مثل هذا الموقع في الفكر الفلسفيّ الأرسطيّ؛ حيث كتب في كتابه الميتافيزيه: «ليس من اللائق التّطرّق إلى أفكار وعقائد من يوظّف ذكاه و فراسته في مجال الأساطير». (١)

مثال آخر في هذا النّطاق يمكن ملاحظته في العلاقات فيما بين العقائد الدّينيّه والأفكار الفلسفيّه، فالآراء الفلسفيّه لأفلاطون وأرسطو في مجال عالم الوجود، الهويّه الإنسانيّه، الأخلاق، السياسه و... قد تمّ بيانها ونشرها على مدى قرونٍ قبل ولاده المسيح عليه السلام . وبعد انتشار اليهوديّه والمسيحيّه وشمول وتأصلّ تعاليمهما دخلت العلاقه فيما بين التّعاليم الدّينيّه والأفكار الفلسفيّه ضمن دائره البحث والتّحليل عند المفكرين وعلماء الدّين وتمّ عرض آراء مختلفه في مجال العلاقه بين الدّين والفلسفه: فقد سعى كثير من الفلاسفه والمفكرين لاكتشاف الصّله والنّسبه فيما بين الاعتقادات النّاشئه عن التّأمّلات العقليّه والاعتقادات المبتنيه على الوحي الإلهي.

في هذا الوسط حاول الفلاسفه الدّينيّون إيجاد نوع من الانسجام والوافق فيما بين هذين القسمين من الاعتقادات وذلك لتثمين المكاسب العقليّه من جهه واحترام معطيات الوحي من

ص: ١٥

١- (١) . أرسطو، الميتافيزيه، نقلاً عن: ضيمران، محمد، العبور من عالم الأسطوره إلى الفلسفه، ص ٢٠٩، «باللّغه الفارسيه».

جبهه أخرى. وقد تمّ التّوفيق فيما بين هذين القسمين بأساليب متعدّده؛ وبعد النّهضة الحديثه وتزامناً مع تبلور المدارس الفلسفيّه الجديده، اتّخذ البحث لتقييم العلاقات فيما بين الدّين والفلسفه أبعاداً واسعاً وفتح آفاقاً جديده.

مثال آخر لهذا التّفاعل فيما بين الحقائق العلميّه والاعتقادات الدّينيّه في الغرب هو ذلك الّذى وقع في القرون الوسطى. (١) فقد كانت مراسلات ومناظرات غاليلو مع القساوسه والأساقفه، والمباحث الكلاميّه، الفلسفيّه والعلميّه في العقد الثّاني من القرن السّابع عشر من أهمّ وأبرز المباحث المتعلّقه بهذا الموضوع. فقد كان آباء الكنيسه يرون أنّه لا- يمكن أن ينظر إلى الاعتقاد ب- «مركزيّّه الشّمس» بمعزل عن الدّين؛ لأنّ مثل هذا الكلام كان مطروحاً في الكتاب المقدّس الّذى لا يمكن أن يكون غير مطابق للواقع حسب رأيهم. فكان اقتراحهم حول الظّواهر الّتى أظهرها تلسكوب غاليلو؛ هو أنّه من الأفضل اعتبار المنظومه الكوبرنيكيّه التّمودج الرياضى الأوحد والأبسط في مجال وصف وبيان الظّواهر النّجوميه على أن لا تدعى مطابقتها للواقع.

ولكنّ أتباع المنظومه الكوبرنيكيّه لم يرضخوا ويذعنوا لهذا الرأى كغاليلو، وجاء كوبرنيك ذاته ليعلن بأنّ المنظومه الواقعيّه الوحيدّه هي منظومته المقترحه. ووضّح غاليلو في رسائل متعدّده رأيه حول كيفيه تفسير الكتاب المقدّس وصرّح بوضوح تامّ بأنّ الكتاب المقدّس لم يخطئ في ذلك فيما لو توصلنا إلى فهم معناه الصّحيح. (٢)

ومع أنّ جهود غاليلو الدائبه في ذلك العهد لم تثمر شيئاً وصدر حكم الكنيسه ضده وضدّ المنظومه الكوبرنيكيّه عموماً واستمرّ ذلك حتّى عام ١٧٥٨م (العام الّذى حذف فيه البابا الكتب الّتى تقول بمركزيّّه الشّمس من قائمه كتب الضّلال)، إلّا أنّ باب الحوار بين الاستنتاجات المأخوذه من الطّبيعه والدّين وتقسيم العلاقه فيما بين مدّعيّات هذين القطبين المعرفيين لم يغلق أبداً؛ ولكنّه اتّخذ أبعاداً أوسع وطُرحت مدّعيّات جديده لهما من خلال تأسيس علوم أخرى كعلم البيئه، علم النّفس، علم الاجتماع و...و

ومن المعلوم أنّ الاعتقاد العام والشائع حول المسيحيّه هو أنّ لها سابقه طويله في معارضه ومخالفه العلم. وترجع خلفيه هذا الاعتقاد المتداول إلى طرح هذه المسأله في

ص: ١٦

١- (١). ر.ك. : زيلسون، اتين، روح فلسفه القرون الوسطى، «الترجمه الفارسيّه ل- ع. داوودى».

٢- (٢). ر.ك. : شارات، مايكل، غاليلو مجدّد مرحله التجديد، «الترجمه الفارسيّه لحسن افشار».

كُتابين يرجع تدوينهما إلى ما قبل قرن من الزّمان. أندرو ديكسون (١٨٧٦-١٩١٨) في كتابه «تاريخ تعارض العلم والإلهيات في العالم المسيحي» (١) وفي «جدال العلم»، (٢) وكذلك جان ويليام درابر (١٨١١-١٨١٢) في كتابه «تعارض العلم والدين»، (٣) طرحا هذه النّظريّة التي راجت في القرن العشرين واشتهرت بنظريه «درابر- وايت». هذه النّظريّة التي عُرفت بفرضيّة التّعارض (The Conflict Thesis) كانت ذات نظره تفاؤليّة تجاه العلم وتشاؤميّة تجاه الدّين وتعتقد بأنّ الدّين في ذاته يتعارض والاستنتاجات الطّبيعيّة (العلم) وأنّ هذا التّعارض ذاتيّ وبنوي.

فهذه النّظريّة على رغم شيوعها وشهرتها إلّا أنّها لم تنج من طعون المخالفين والمعارضين منذ بدايتها وحتى اليوم. ويعدّ جون هادلي بروك من أهمّ هؤلاء المخالفين والّذين وسمها في كتابه «الآفاق التاريخيّة للعلم والدين» (٤) بالسّداجه، وطرح نظريّة الترابط المتعدّد الوجوه أو المعقّد (The Complexity Thesis) بين التّعالم الدّيّته والحقائق العلميّة. ويركّز هذا الاتّجاه؛ على تقييم العلاقة فيما بين العلم والدين المسيحي من خلال أبعاد وعمليّات معقّده ومتعدّده الجوانب برزت في ظروف ومقاطع تاريخيه معيّنه. ففي رأي بروك أنّ هذه العلاقة عدا بعض الاستثناءات أمثال رأي غاليلو وما شابهه؛ كانت جيّده وفعّاله وسليمه وأنّ المسيحيه هيأت وفي موارد متعدّده أسباب نمو وارتقاء العلم.

وقد حصّت هذه النّظريّة بأنصار كثير في أوساط المختصّين بتاريخ العلم، مع أنّ قصّه وجود التّعارض الدّاتيّ فيما بين العلم والدين المسيحي أعمق من أن تمحوه مثل هذه النّظريّات. (٥)

ص: ١٧

---

White, Andrew Dickson, A History of science with Theology in Christendom. ٢ . (١) -١  
Vols New York: Applet on , ١٩٨٧.

.White, Andrew Dickson warfare of science. NewYork: Applet on, ١٨٧٦ . (٢) -٢

Drape, John William, History of the Con flict Between Religion and science. ١٨٧٤, . (٣) -٣  
.Repnint. New York Applet on, ١٩٢٨.

Brooke, John Hadley, Science and Religion: Some Historical perspectives. . (٤) -٤  
.Cambridge, Cambridge University Press. ١٩٩١.

See: Wilson, David B. The History ography of science and Rellgion. The history . (٥) -٥  
of science and religlon in the western tradition, an encyclopedid. Covny B. Ferngren  
(Ed). Gevrland, ٢٠٠٠.

أمّا في العالم الإسلامي فقد انعكس التعامل فيما بين معطيات الوحي والاكتشافات الإنسانيّة في قالب نزاع فيما بين الفلسفه والعرفان والكلام. وكان أسلوب الفكر الفلسفيّ الذي انتقل إلى العالم الإسلامي في عصر الترجمة عن طريق اليونان قد قوبل بإهتمام جاد ممّا أدّى إلى استحكامه ورسوخه. وتبلور في هذه الحقبة النزاع فيما بين تياريّ النصّيّة والعقلنة وذلك منذ بدايه القرن الثّاني الهجري. ويمكن ملاحظه ذروه هذا النزاع في عصر الغزالي وابن رشد.

وعلى رغم قدم البحث حول العلاقة فيما بين الكلام والفلسفه والعرفان والدين في العالم الإسلامي، فإنّ البحث في التعارض بين العلم والدين يعدّ بحثاً مستحدثاً تعود بداياته إلى العلاقات التي قامت بين الدّول الأوربيّة والعالم الإسلامي.

ففي الدّول الإسلاميّة، ومن ضمنها إيران (إلى ما قبل تأسيس دارالفنون وتوسّعها وتأسيس الجامعه) ومصر (حتّى تبلور النّظام التّعليمي الحديث) كانت الحوزات العلميّة إضافه إلى قيامها بالبحث في العلوم الدّينيّة؛ تخوض أيضاً في المسائل العلميّة، فالأساتذه الذين يدرّسون الرّياضيّات، النّجوم، الطّب، الكيمياء، الفلسفه و... في الحوزات العلميّة كانوا قد تلقّوا تعليمهم في نظام التّعليم الدّيني، وأدّى ذلك بطبيعته الحال إلى تكوين علاقة فعّاله وسلميه فيما بين العلم والدين بواسطه أولئك العلماء. (1)

وبصوره عامّه، فقد واجه العلم الغربيّ الذي دخل العالم الإسلامي قبل مئتي عام تقريباً ردود إفعال متفاوتة لإقرار هذا العلم الجديد والقبول به في العالم الإسلامي. فنّبذه

البعض بإعتباره غير منسجم والإسلام، فحسب رأي هؤلاء أنّ العلاج الناجح لتخلّف

ص: ١٨

١- (١). لقد طُرحت مسأله العلاقة فيما بين الثّقافه الغربيّة والثّقافه الإسلاميّة في إيران من خلال تأسيس دارالفنون وتعليم علوم التّقنيه الغربيّة من خلال حضور الأساتذه الأجانب من جهة وإرسال البعثات الدراسيّه إلى الدّول الأوربيّة من جهة أخرى. ومنذ أوائل تأسيس دارالفنون استُخدم بعض الأفراد لتدريس وإقامه صلاه الطّهر والعصر والإجابّه عن الأسئلة الدّينيّة وذلك للاهتمام بالشّعائر المذهبيّة في نظامها. إلى درجه أنّ الطّلبة الذين أرسلوا إلى باريس عام ١٨٩٦ لم يقفوا تحت تأثير الثّقافه الفرنسيه لأنّهم تربّوا على الآداب الوطنيّة والدّينيّة والعفاف أيام صغرهم ففوّت بذلك الدّيانه الوطنيّة في نفوسهم، أضعف إلى ذلك قيام مشرف مؤمن وحذر على شؤونهم كأمير نظام كروسيّ الذي كانت له اليد الطّولى في المحافظه على أخلاقهم بحسب اقتضاء ذلك العهد. (ر.ك. محبوبى اردكاني، حسين، تاريخ المؤسّسات المدينيّه الحديثه في إيران. الحائري، عبد الهادي، المواجهه الأولى لمفكرى إيران مع منهجى الحضاره البرجوازيّه الغربيّه).



العالم الإسلامي يمرّ عبر اتّباع التعاليم الإسلاميّة، وفتحت فئه أخرى ذراعيها لاستقبال العلم الجديد وسعت جاهدته لأجل تأييده وإقراره. ففي رأى هذه الفئه أنّ العلاج الوحيد لتخلف المجتمعات الإسلاميّة ينحصر في التمكن من استيعاب العلم الجديد واستبدال الرّؤية الكونيّة الدّينيّة بالرّؤية الكونيّة العلميّة. فهذا الرأى يعتقد بأنّ العلم الحديث هو المصدر الوحيد للفكر الحقيقي والواقعي. حتّى أنّ بعض من يعتقد بهذا الفكر ادّعى بأنّه ينبغي على الإلهيّات أن تتّبع أساليب العلوم الغربيّة أيضاً، وأنّ الطّريق الوحيد لمعرفة الله، يتمركز في مطالعته الطّبيعه من خلال الأسلوب العلميّ الحديث. فمن وجهه نظر هذا الفكر أنّ الاستدلالات القرآنيّة على الظواهر الطّبيعيّة تعدّ دليلاً على أهليّة العلم التجريبي. حتّى أنّ البعض طبّق الحكمه القرآنيّة على الفلسفه الوضعيّة. (١)

واقترنت بعض الآراء أيضاً على محاوله إبراز انسجام الإسلام مع العلم الحديث؛ ويمكن تقسيم هذه الفئه إلى ثلاث طوائف رئيسه: طائفه سعت لتبرير وجوب شمول العلم الحديث للنطاق الدّيني. ففي رأى هؤلاء أنّه ينبغي الإحاطه بالعلم الحديث واستيعابه لتأمين حاجات المجتمع الإسلامي، أو ليكون على الأقل في منأى عن انتقاد المستشرقين والمثقفين.

وحاولت طائفه أخرى التّدليل على أنّ جميع المكاسب المهمّة للعلم الحديث يمكن استظهارها في القرآن والسّنة وحتّى أنّه يمكن كذلك فهم وإدراك الحكمه من بعض المقررات الدّينيّة بواسطه هذه العلوم. ويعتقد بعض أفراد هذه الطّائفه أنّ التّائج الّتي توصل إليها العلم التجريبي كان قد صرّح بها الأنبياء قبل قرون متماديه.

الطّائفه الثّالثه كانت تريد عرض تفسير حديث للإسلام يحكمه كلام حديث كى تتمكّن من مدّ جسور وقنوات فيما بين العلم الحديث والإسلام. فعلى سبيل المثال كان السير أحمد خان العالم والمفكر الهندي، يبحث عن الإلهيّات الطّبيعيّة كى يتمكّن من خلالها بيان الأصول الأساسيّة للإسلام في ضوء اكتشافات العلم الحديث.

وهناك قسم آخر من المفكرين الإسلاميين حاولوا أيضاً فصل اكتشافات العلم الحديث عن محتوياته وضمائمها الفلسفيّة. ففي ذات الوقت الّذى ثمّنوا فيه سعى علماء الغرب لإكتشاف أسرار الطّبيعه كانوا يحذّرون المسلمين من التّبعات الماديّة للعلم الحديث. ففي رأى هذه المجموعه، أنّ

ص: ١٩

العلم الحديث ليس بإمكانه إلّا توضيح بعض مميّزات عالم الطّبيعة، أمّا أنّه يتمكّن من التّوصّل إلى جميع العلوم فهذا ما لا طاقة له به. فينبغي أن يوضع العلم الحديث في صلب الرّؤية الكونيّة الإسلاميّة. رؤيه تعترف بدرجات أعلى للفكر ويتحقّق فيها دور العلم في ربطنا بالله. (١)

وأبدت في القرون الماضيه ردود أفعال مختلفه في العالم الإسلامي حيال الغرب والعلم الغربي. ففي أوائل السّبعينات من القرن الماضي أطلق بعض النخب في الباكستان مسأله أسلمه الجامعات ولا زالت بعض المؤسسات تتابع هذه المسأله حتّى يومنا هذا. وكان إقبال اللاهوري من الشّخصيّات المؤثّره على هذا الصّعيد. وانتقد المودودي في باكستان عدم مبالاه الجامعات بالدّين وأكّد على ضروره تطوير وتثوير الجامعات في هذا المجال.

ودوّن البروفسور نقيب العطّاس في ماليزيا كتاباً بعنوان التّعليم الإسلامي وطرح فيه مسأله أسلمه العلم والجامعات.

وكانت مصر من ضمن الدّول الإسلاميّه التي بذلت جهوداً في هذا المجال فقد شهدت هذه الدّوله التي كانت ميداناً لتعاليم مفكرين كالسيد جمال الدّين الأسدآبادي والشيخ محمّد عبده ضمن حركه المواجهه مع العلمانيه بقياده جامعه الأزهر والمحافل الدّينيّه الأخرى؛ شهدت أقوى الصّراعات الجادّه لمواجهه حركه علمنه الجامعات.

وفي إيران أيضاً برزت انتقادات بعض العلماء والمثقّفين الإسلاميّين بخصوص تبعيّة نظام التّعليم العالي للأجانب وعلمنه جامعات البلاد وذلك قبل انتصار الثّوره الإسلاميّه فيها. وينبغي عدّ تعاليم وأفكار أفراد كالعلّامه الطّباطبائي، آيه الله الشّهيد مطهري، الشّهيد الصّدر، آيه الله مصباح اليزدي، المهندس بازركان، المهندس سحابي المتعلّقه بالماركسيّه ودعوى علميّتها والبحوث الاجتماعيّه والاقتصاديّه المرتبطه بها؛ من المسائل الحاسمه في علاقه العلم والدّين في إيران. (٢) فقد طُرحت في هذه السّينوات بحوث في مجال علميّه أو عدم علميّه الماركسيّه من جهه والعلاقه بين النّظام والمدرسه الاقتصاديّه للإسلام والنّظامين الاقتصاديّين الشّرقى والغربي من جههٍ أخرى. (٣)

ويعدّ برهان النّظم والاستفاده من المكاسب العلميّه في مسأله نظم العالم لإثبات وجود

الله (كما في نظريّه الإلهيّات الطّبيعيّه في القرون الوسطى) ونظريه دارون ورأى الإسلام

ص: ٢٠

١- (١). ر.ك.: كلشنى، مهدي، مجله رساله العلم والدّين، السّنه ٦ و٧، العدد ١١-١٤ - خريف ٢٠٠٢ - صيف ٢٠٠٣.

٢- (٢). ر.ك.: سبحانى، محمد تقى، «نور الدّين في مفارقة العقل»، مجله نقد ونظر، العدد ٢٦ ربيع ١٩٩٦.

٣- (٣). ر.ك.: الصّدر، سيد محمّد باقر، اقتصادنا، «كنموذج».

حيالها؛ من موارد البحث فى التعامل بين العلم و الدين التى طُرحت أبان تلك الفترة أيضاً.

ومن البحوث المهمّة و المثيره التى طُرحت فى مجال العلاقة بين العلم و الدين؛ هو البحث فى نماذج بيان العلم الدينى أو أسلمه العلم الذى استتبعه أقوال ونظريات متعدّده من قبل المنظرين المسلمين. وإثر انتصار الثورة الإسلاميه و حدوث الثورة الثقافيه غداً موضوع أسلمه مراكز التعليم العالى من الأهداف الأساسيه لتلك الثورة الثقافيه وقد قام المجلس الأعلى للثورة الثقافيه بإجراءات متعدّده فى هذا المجال. ومن الطبعي أنّ وجود مثل هذا التيار يفرز تيارات فكريّه مؤيّدّه ومخالفه على مستوى فكر العلم الدينى و ضرورته وإمكانه و كفيّته تحقيقه. ويعدّ هذا الكتاب الماثل بين يدى القراء الكرام حصيله لبعض أهمّ الآراء التى ظهرت فى مجال العلم الدينى فى إيران. وقد سعينا فى هذه المجموعه إلى طرح دراسه الآراء المعارضه لإمكانّيه تحقّق العلم الدينى وكذا آراء متنوّعه من الفئات المؤيّدّه له. ومن الجدير بالإشاره التأكيد على أنّه ليس من اللازم أن يكون استيعاب أصحاب هذه الآراء لموضوع العلم الدينى استيعاباً موحّداً.

ويمكن إيجاز الصّوره العامّه للآراء المطروحه فى هذه المجموعه بما يلى:

يعتقد البعض، ومن ضمنهم السيّدان ملكيان وسروش؛ أنّ العلم الدينى غير ممكن وغير ضرورى ويؤكّدون على وجود تناقض منطقي فى مفهومه. وفى مقابل هؤلاء تقف آراء أخرى ترى بأنّ العلم الدينى أمر ضرورى وممكن وحتّى أنّ بعضه متحقّق.

ومن بين القائلين بإمكانّيه و ضروره العلم الدينى، فنه ترى بأنّ جميع المفاهيم، الأساليب ومناهج العلوم وحتّى قواعد المنطق والرياضيّات من الممكن أن تكون ديتيه أو غير ديتيه وينبغى على علماء المسلمين الالتفات إلى ضروره أسلمه جميع أنواع المعرفه. وفى رأى آخر، كراى السيّد كلشنى أنّه يكفى فى تفسير المكاسب العلميه من أجل وسم العلم بالدينى؛ الاعتماد على اتّجاه يعتقد بالله.

ومن زاويه أخرى يرى السيّد نصر أنّ العلوم التى أنتجها المسلمون فى مرحله الحضاره الإسلاميه كانت علوماً ديتيه وقدسيّه. ولكنّ السيّد مير باقرى يعتقد بأنّ العلوم لم تكن ديتيه فى أىّ عهد وزمان، وفى نظره أخرى، ينفرد السيّد زيبا كلام بمحاولته إثبات إمكان العلم الدينى، وأشار البعض الآخر، ومن ضمنهم السيّد باقرى، على طرق تدخّل العقائد الديتيه فى صنع العلوم وحاولوا الوصول إلى العلم الدينى.

ويبدأ البحث في بعض الآراء التي يمثلها رأى السيدين ملكيان وسروش بتعريف العلم والدين للإجابة عن سؤال إمكان العلم الدينى، وعلى أساس التعريف الذى يعرضانه يبينان موقفهما حيال ضروره وإمكان العلم الدينى. وفى الاتجاه المقابل يبحث البعض الآخر أمثال زيبا كلام وكلشنى إمكان العلم الدينى من خلال الإشاره إلى تأريخ العلم والنظريات العلميه.

وربما يكون الرأى الشائع فى إستنباط المعارف الدينيه بطريقه منهجيّه فى المجالات الدينيه من أكثر الآراء موضوعيه فى باب العلم الدينى.

وإذ يتقدّم قسم فلسفه العلوم الإنسانيه لمعهد بحوث الحوزه والجامعه بالشكر لجميع الأساتذه وأصحاب الآراء والتقدير لجهودهم التى بذلوها لإخراج هذا الكتاب، يقوم بعرض بعض الملاحظات فى حدود النطاق الموجز لهذا الكتاب تعليقاً على الآراء المطروحه فيه للمساهمه فى رقى وتفتح مجالات البحث فى العلم الدينى أكثر وأكثر.

ومن الجدير بالذكر أنه لم تكن للدكتور كلشنى مقاله منسجمه فى باب العلم الدينى وعلى رغم إلحاحنا لم يسمح له وقته الضيق من كتابه بحث جديد فى هذا المجال، ومن هنا، فقد قمنا بقراءه جديده لأفكاره من خلال الاستفاده من كتاباته المنشوره على هذا الصعيد. وقمنا كذلك بتلخيص أثر الدكتور خسرو باقرى الموسوم «هويه العلم الدينى» وتقديمه إلى القراء الكرام.

نأمل من الباحثين الأعضاء فى الحوزه والجامعه إغناء هذه البحوث للمساهمه فى تقدّم الحركه العلميه للبلاد من خلال إرشاداتهم وتوجيهاتهم القيمه.

وفى الختام، نقدّم جزيل شكرنا لعميد معهد البحوث المحترم ومساعدته فى مجال البحوث وجميع الباحثين الذين شاركوا وساعدوا على تدوين هذا الكتاب، وكذلك نقدّم شكرنا وتقديرنا للسيد محمّد باوى، الذى بدأ هذا المشروع والذى قام بجهود مضنيه فى مجال البحث وجمع المقالات إلّا أنه لم يتمكن من الاستمرار فى العمل بسبب حادث سير أدّى إلى فقدته الوعى، نسأل الله استعاده وعيه وسلامته.

قسم فلسفه العلوم الإنسانيه

فى معهد بحوث الحوزه والجامعه

مقدمه

يعدّ موضوع الإسلام والعلم الحديث اليوم، وترافقه مع التقنيّه الحديثه باعتبارها نتاجاً لهذا العلم، وكما في السابق من أخطر المواضيع التي تواجه المجتمع الإسلامي. فقد تعرّض باحثون ومفكّرون متعدّدون إلى هذا الموضوع الذي استوعب جانباً كاملاً من الفعاليّات الفكرية الإسلاميّه في القرن الماضي ولا زالوا يخوضون في هذا المجال. فلم تكن الرغبه في البحث في هذا الموضوع حديثه العهد، وتعود إلى المواجهه الفكرية الجادّه فيما بين العالم الإسلامي والغرب الحديث في أوائل القرن التاسع عشر والتي شملت حركه النهضه في العالم العربي والحركات المشابهه عند الإيرانيين، الأتراك ومسلمي شبه القاره الهنديّه والباكستان في تلك الحقبة. وجذب هذا الموضوع كذلك أنظار شخصيات متعدّده أمثال جمال الدين الأسدآبادي (الأفغاني) والسّير أحمد خان، ضياء غو غالب، محمد إقبال وأتباع حركه السلفيه، وفي مرحلتنا هذه شيوخ الأزهر والمشتغلين بالعلم الحديث أمثال عبدالسلام.

فمع أنّ علاقه المفكرين المسلمين بالعلم الغربي وإلى حدّ ما بالتقنيّه كانت مرتبطه في الأيام الأولى بالنزاع الفكري والكلامي لأجل استقلال البلدان الإسلاميّه سياسياً ولو بصورة

ص: ٢٣

صورته. ولكن العلاقة الفعلية للدول الإسلامية بالعلم والتقنية لم تنشأ تقريباً من حاجتها إلى الحصول على المعرفة وإنما من حاجتها إلى اكتساب قدره الاقتصادي والعسكري. وقد انخرط طائفة من المجددين في صفوف ما يُصطلح عليهم بالمؤسسين ووضَعوا بلا- رويه العلم والتقنية الحديث في مرتبه العلم في القرآن والزوايات ومجموع الشئ الفكرية للإسلام على حدّ سواء. فأكثر هؤلاء لا- يعيرون أى أهميّة للتفاوت فيما بين العلم لأجل كسب المعرفة والفهم العميق للآيات والمخلوقات الإلهية في إرتباطها بالله وكمال الروح البشرية من جهة، والعلم لأجل كسب السّيطرة للهيمنه على الكائنات الإلهية والناس الآخرين من جهة أخرى، وعلى الخصوص الشعوب الأخرى والمجموعات القومية والمذهبية ومما يعضد ويؤيد ذلك بشكل واضح تأريخ الغرب الحديث. ومن الطّبيعيّ أنّه يمكن إدراك سبب بروز هذا التّمجيد الأعمى و «عباده» العلم والتقنيه الحديثه في جميع قطّاعات المجتمع الإسلامى على الرّغم من الاختلافات السّياسيه والكلاميه والفقهيه العميقه.

وتتجلّى هذه المسأله بوضوح عندما نرى أنّ عدد قتلى المسلمين في حرب ما يصل إلى ثلاثئه قتيل بينما يبلغ عدد قتلى الطّرف المقابل سّتين قتيلاً فقط، أو عندما نرى أنّ المسلمين في أىّ مواجهه يخوضونها ضدّ الآخرين ابتداءً من البوسنه إلى الشيشان وكشمير والفلبين يكونون في موضع دفاعى على الدوام ويتعرّضون للإباده الجماعيه و«التّطهير»، ومع كلّ هذا نلاحظ رغبتهم العمياء الجامحه فى اتّباع العلم والتقنيه الغربيه وعدم التّفكير فى مدى كون هذا الشّوق ذا جانب عاطفى أو أنّه يمكن التّعويل عليه من ناحيه المصلحه أو الضروره السّياسيه دون التّوجّه إلى الحقائق الّتى تشكّل الحجر الأساس للمسائل العميقه فى علاقات الرّؤيه الكونيه الإسلاميه والعلم الحديث. ففى رأى الإسلام أنّه ينبغى أن تكون الحقيقه هى الحاكمه على الأشياء ونحن باعتبارنا مسلمين ينبغى أن يكون تفكيرنا متركزاً على هذه الحقيقه على الدوام، وليس على أساس المصلحه السّياسيه أو المصالح الأخرى، ولا ننسى أبداً هذه الآيه القرآنيه الكريمه الّتى تقول: (وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا). ١

ومن هنا، فعلينا دراسه العلم الحديث قبل أى شىء آخر ومطالعه رأى الإسلام فيه بشكل كامل ولسنا نقصد بهذا الرأى من يدعى الإسلاميه على أساس تلفيق المعانى الظاهريه لبعض الآيات القرآنيه مع جميع أنواع المفاهيم والمصطلحات المصدّره من الغرب الحديث. وإنّما الرأى الناشئ من الشّنه الفكرية للإسلام الذى يشمل جميع أقسامها والذى لا- يتم استنتاجه من خلال الفرق الكلاميه والفقهيه وإنّما من خلال الشّنه وأبعادها الأعمّ.

## نقد العلم الحديث

لا- يتيسّر لنا فى هذا البحث المختصر إعطاء هذه المسأله حقّها فى جميع الانتقادات الموجّهه للعلم الحديث وذلك من خلال الرأى التقليدى للإسلام. فهذه وظيفه قد التزم بها إلى حدّ ما سائر المفكرين والباحثين وكاتب هذه مقاله فى مدوّناته الأخرى. ولكن لا زال هناك الكثير من العمل لتعبيد هذا الطّريق.

وهذا لا يمنع من التّعريض لبعض المسائل الأساسيه الّتى نرى من الضرورى طرحها فى هذا المجال. المسأله الأولى والّتى رسخت فى محافل العالم الإسلامى بأجمعه تختصّ بالجانب السّلبى. وهى الامتناع من الدّراسه التّقديّه للعلم الغربى والّتى غالباً ما تنشأ عن نوع من عقده الحقاره الفكرية والاعتقاد بالتّمائل الخالص للعلم الغربى واستمراريّه العلم الإسلامى دون أى نوع من الالتفات إلى اختلاف النماذج وتأسيس الفلسفه الطّبيعه والعلميه الحديثه خلال الثوره العلميه. فهذه الأحداث لم تقتصر على إيجاد الاختلاف الفاحش فيما بين العلم الإسلامى والعلم الحديث فحسب وإنّما تعدّتها إلى سوابق وأوليات ذلك العلم فى القرون الوسطى ومرحله النهضه. ومن العجب أنّ البعض يتصوّر وبسداجه بأنّ العلم الحديث لا يتمائل والعلم الإسلامى فحسب، بل إنهم يحاولون استخدام الفلسفه الحديثه للعلم على أساس العلم الطّبيعى للأدريّه وبأسلوبها المنسوخ غريباً لينصّبوا أنفسهم من خلال ذلك قضاه للحكم على حقّانيه أو عدم حقّانيه المواقف الإسلاميه.

المسأله الثانيه تتعلّق بالعلاقه بين النّظام القيمى والعلم الحديث. فكثير من أنصار الطّاعه العمياء للعلم والتّقنيه الغربيه بدل أن يتعرّضوا ومن خلال الرّؤيه الإسلاميه للنقد الضّمنى للنظام القيمى فى العلم الغربى، يدّعون بأنّ هذا النّظام خالٍ وعارٍ عن القيم.

فهؤلاء بادعائهم هذا يجاهرون بغفلتهم عن جيل كامل من الفلاسفة والنقاد الغربيين الذين أوضحوا باستدلالات وبراهين قاطعه بأن العلم الغربي كغيره من العلوم يرتكز على نظام قيمي خاص ورؤيه كونيّه خاصه تمتد جذورها في الافتراضات الخاصه في مجال ماهيّه الواقعيّه الماديّه، الذّهن المطّلع على هذه الواقعيّه الخارجيّة وعلاقه الاثنين ببعضهما البعض.

فمن الضّروريّ دراسه الأسس الفلسفيّه للعلم الحديث حسب الرّؤيه الإسلاميّه كي نتمكّن وبشكل دقيق بيان ماهيّه نظامه القيميّ البناء للمسلمين وكيف أنّ هذا النّظام القيميّ يتعارض أو يكمل أو يهدّد النّظام القيميّ الإسلاميّ الذي هو بحسب رأى المسلمين وحى إلهيّ وليس مجرّد صورهِ إنسانيّه للعلم كي يمكن إنكاره بناءً على التعريف الذي يرتكز على عقل الإنسان وحواسّه الخمسه وعلى الخصوص في سائر الأساليب الممكنه للمعرفه الواقعيّه.

المفكرين الإسلاميين الابتعاد عن مقوله أنّ الفيزياء الحديثه ليست علماً غريباً وإنّما علماً عالمياً، مع أنّهم ينفون الجذور المكانيّه لهذا العلم في النّظام القيميّ والفلسفه الخاصه والتي لا ترتبط بتاريخ العالم وإنّما بمرحله خاصه من تاريخ أوربا. حتّى أنّ واقعيّه هبوط البوينغ ٧٤٧ في طوكيو وبكين وكذلك إسلام آباد أو طهران لا يعدّ دليلاً على كونه عالمياً صرفاً؛ بل إنّ هذه الطّائره هي حصيله تقنيّه ترتكز على رؤيه خاصه لعلاقه الإنسان مع قوى الطّبيعه والمحيط وإدراك الإنسان ذاته. هذه الرّؤيه التي تحاول كثير من الفئات في الغرب المتجدّد وما بعد الحداثويّ صُنع عالميّتها عن طريق القضاء على الرّؤى الأخرى في مجال عالم الطّبيعه وعلاقه الإنسان به والّذي يشمل بطبيعه الحال الرّؤيه الإسلاميّه كذلك. فالعلم الحديث في الحقيقه يعدّ مشكله مباشره للرّؤى الكونيّه الأخرى وبضمنها الإسلاميّه والتي تدّعي أنّ المعرفه الواقعيّه لا تعتمد على مجرّد العقل بل على أساس الوحي والإلهام. على أيّ حال، فالانتقاد الأساسى للعلم الغربى يستلزم انتقاد نظامه القيميّ الّذى يرتكز عليه والّذى يعمل على ترويجه. لذ فلا زالت الوظيفه الأساسيه تتمثّل ببيان ماهيّه هذه القيم وتقييمها ونقدها من خلال الرّؤيه الإسلاميّه الأصيله.

ومما له ارتباط وثيق بالمسأله العامه للقيم مسأله المبادئ الأخلاقيّه. فهناك العديد من الكُتاب تحدّثوا عن أخلاقيّه العلماء وعدم مؤاخذتهم في مجال سوء الاستفاه من العلم الحديث. وبالطّبع فإنّ هناك أعداداً كثيره من العلماء المسيحيين واليهود المؤمنين في الغرب



أو المسلمين والبوذيين والهندوس المؤمنين في الشرق. ولكنَّ هذا الواقع ليس له ارتباط بالماهيّة غير الأخلاقيّة للعلم الغربي، (١) فقد جمعنا قبل خمسين عاماً لقاءات ببعض أكثر العلماء أخلاقيّة أيام شبابهم من الذين ساهموا في صنع القنبلة التي راح ضحيتها خلال يومين مئتي ألف ياباني هذا بمعزل عن المجازر التي ارتكبتها العلماء الألمان في العهد النازي. وكذلك حصيلة عمل علماء وديعين لم يصدر منهم أدنى أذى!! والذي ساهم في القضاء على أنواع متعدّدة من المخلوقات الإلهيّة.

ففي واقع الأمر، لا- يمكن للمعرفة وآثارها أن تكون بمنأى عن الآثار الأخلاقيّة. ولقد لعب العلم الحديث دوراً في القضاء على النظرات الأخرى للطبيعة وبضمنها النظرة المذهبيّة، وعلى هذا الأساس فالإدّعاءات الناجمة عن هذه النظرات في مجال معرفه عالم الخلق كانت مساوقة للشعر والأسطورة أو حتّى أسوء منهما كالخرافه لذا فقد خرجت عن الإطار المتعارف المقبول للمعرفة الطّبيعيّة. ومع ذلك فما بقي من أخلاقيّات في الغرب هي ناشئة في الأساس من السّنة الإبراهيميّة ولذا فهي ترتبط من جهات متعدّدة بالأصول والأساليب الإخلاقيّة للإسلام. ومن خلال نفيه لما تدّعيه السّنة الإبراهيميّة في مجال معرفه الطّبيعة ساهم في إيجاد وضع ساعد على جعل هذا الميراث الأخلاقيّ يتعرّض للإنهيار بشكل متزايد، (٢) لعدم تطابق هذا الميراث مع أيّ من العلوم المتّفق عليها بذاتها في مجال الواقعيّة. وكذا لا ينبغي مطلقاً على المسلمين تصوّر أنّ هذا الوضع ناشئ فقط عن ضعف المسيحيّة وأنّ آثاره الأخلاقيّة السّلبية في الغرب لا تتعدّى إلى العالم الإسلامي. فهذا الاستنتاج هو حصيلة أفكار لا تعدوا كونها سطحيّة وهامشيّة وعاده ما تعتمد على معرفه ناقصة للتأريخ الفكري والفلسفي والعلمي للغرب، وللأسف فإنّ مؤسّسات كثير من ردود أفعال المسلمين تجاه الغرب الحديث ما زالت كما كانت عليه في القرن الماضي. فما نحتاجه اليوم، هو التّقد الإسلامي البناء القائم على أساس المعرفة وليس الشّعار. وهذا التّقد للعلم الحديث لا يتعرّض فقط إلى هذا العلم بقلبه الفعلي، وإنّما إلى خصيصه يفتقدها العلم الحديث ذاته أيضاً، لكنّ كثيراً من مؤيّدَي ومروّجَي هذا العلم يدّعون أنّ العلم الحديث ليس هو فقط العلم المشروع لنظام

ص: ٢٧

١- (١) . ر.ك. : ملاحظه رقم (٣).

٢- (٢) . ر.ك. : ملاحظه رقم (٤).

الطَّبيعَة وإنَّما مشرُوعِيَّة علم الطَّبيعَة تتمثَّل فقط في إطار افتراضاتِه في مجال ماهِيَّة المعرفة الموضوعِيَّة والدَّهْن المَطَّلَع. فعلى المسلمين أن يتمكَّنوا من الحفاظ على الفضاء الفكريِّ التَّقليديِّ للإسلام وذلك لأجل استمرار النَّظَرَة الإسلاميَّة إلى الماهِيَّة الواقعيَّة الَّتِي تتطابق وأخلاقيَّات الإسلام دون أن يضطَّروا إلى إنكار مشرُوعِيَّة العلم الحديث في ساحته الخاصَّة. وفي غير هذه الحالة، فإنَّ إستبدال العالم الفكريِّ للإسلام بعالم العلم الحديث يؤدِّي إلى انهيار السَّيطرة الإخلاقيَّة الإسلاميَّة على السَّواد الأعظم من المسلمين مهما دعا علماء الإسلام للحيلولة دون ذلك، مع أنَّه من الممكن أن يجعل الدول الإسلاميَّة أغنى وأقوى. ولا تقتصر ملاحظه هذه المسألة على الغرب المسيحيِّ في أوساط فئات من التَّجديدين المسلمين الَّذين أعرضوا عن أغلب تراثهم المعنويِّ والإخلاقيِّ باسم «الرَّؤْيَة الكونيَّة العلميَّة» الَّتِي أُشيعت باعتبارها شعاراً شبه مذهبيِّ بواسطة الماركسيَّة المنسوخة من جهه ورايه اتَّحد تحت لوائها كثير من ذوى الاتِّجاه الدَّنيويِّ والمذهب الإنساني (١) والقوى الغربيَّة الأخرى المعارضه للمذهبيَّة من جهه أخرى.

وأخيراً فإنَّ أهمَّ نقد هو ذلك الَّذي يرتبط بالنَّظره غير المنحازة للعلم الحديث، وبالطَّبع فإنَّ أفضل حاله من حالاتها هو ما يتعلَّق بالمذهب والدَّور الأ-كثَر أهمِّيَّة للعلم في إيجاد فضاء ذهنيَّ ينتفى فيه وجود الله والحقائق المعاديَّة الَّتِي هي في نتيجتها «غير حقيقيَّة». وحاول كثير من الكتاب الغربيِّين التركيز على هذه النَّقطة وهي أنَّ العلم ليس ضدَّ المذهب وأنَّهم لا-ينكرون الله بالضرَّوره؛ ويدَّعي كثير من المسلمين مثل هذا الادِّعاء. ولكن ما اريد من المذهب في ثنایا أكثر هذه البحوث هو المذهب الَّذي يُصلح نفسه أو يغيِّر تعاليمه وخصوصاً ادِّعاءاته الَّتِي تتعلَّق بالمعرفة الواقعيَّة للطَّبيعَة وما فوق الطَّبيعَة. وكان من نتيجة ذلك، أنَّه وبعد أربعة قرون من نشوء العلم الحديث أصبح المذهب هو الَّذي يعيش في هامش المجتمع، وليس العلم. ويحاول الإلهيَّون الغربيُّون أحياناً وعاده ما يتمُّ ذلك من خلال خشيتهم من العلم الحديث الإشارة لهذا الكشف العلميِّ أو ذاك وتطبيقه على أحد التَّعاليم المذهبيَّة الخاصَّة. ويغفلون عن مدى خطوره ربط ذی الماهِيَّة المطلقة بأحد أشكال المعرفة المبتنيه على تعريف ماهوى عابر؛ مع أنَّه

ص: ٢٨

---

١- (١). يؤكِّد على قيمه الإنسان وقدرته على تحقيق الذات بواسطة العقل ويرفض الإيمان بقوَّة خارقه للطَّبيعَة «المعرَّب».

إذا نظرنا إليه ليس من النَّاحِيَةِ ما فوق الطَّبيعَةِ وليس من النَّاحِيَةِ العلميَّةِ فقط، لم نلاحظ وجود انعكاس لحقائق فوق طبيعِيَّةِ خاصَّة.

ويُلاحظ اليوم مثل هذا النَّوع من الرِّبْط السَّيْطَحِيَّ وعلى الخصوص فى ما يُصطلح عليه بالكوزموغرافيا (١) الَّتِي ما هِيَ إلَّا إستنباطاً من الفيزياء النَّجوميَّة ولا ترتبط بالكوزموغرافيا بمفهومها التَّقليدى. لقد ذهل كثير من الإلهيَّين ولسنوات بنظريَّة الانفجار. فادَّعوا أنَّ هذه النَّظريَّة تنسجم وما جاء به الكتاب المقدَّس والقرآن أيضاً بخصوص عمليَّة الخلق، وأقاموا كثير من الملتقيَّات حول هذا الموضوع. واللافت أنَّ كثيراً من علماء الكوزموغرافيا ينكرون اليوم نظريَّة الانفجار الكبير هذه.

وهنا نلفت الانتباه إلى نقطه مهمَّة وهى أنَّه ينبغي على الرُّؤية الإسلاميَّة العمل على دراسته وتحليل وانتقاد العلم الحديث فى ارتباطه بالإسلام بشكل عميق. لتقف هذه الدِّراسه وهذا النِّقد فى مقابل الرَّدود الفكرِيَّة الضَّعيفه الَّتِي احتضنت ابتداء النَّظريَّات وحتَّى أوهام وخيالات العلم الغربى كحقيقه مطلقه ثمَّ سعت لتحريف هذه الآيَّه القرآنيَّة أو ذلك الحديث الخاص لإثبات انسجامهما مع أسخف أشكال المعرفه؛ المعرفه الَّتِي لم تنشأ قيمتها من خلال بيان الماهيَّه الحقيقِيَّة بل من واقعِيَّة أنَّ هذه المعرفه تؤدَّى إلى اكتساب الثَّروه والسَّيطره على الطَّبيعَةِ كما يدَّعى فرانسيس بيكون أحد مؤسسى العلم الحديث. إنَّ الَّذِي يجب بيانه هو أنَّ «فرضيَّه» وجود الله فى العلم الحديث ما هِيَ إلَّا شىء عارض وزائد على هذا النَّظام. فيستطيع الإنسان أن يكون فيزيائياً مشهوراً وكاثوليكياً أو يهودياً أو مسلماً مؤمناً أيضاً أو لا أدرياً أو منكرّاً لله فى الوقت ذاته. ففى رأى العلم الحديث أنَّ الواقعِيَّة الإلهيَّة ليس لها ارتباط ونظام هذا العلم وحتَّى أنَّ البعض يعتقد بأنَّ الله هو فرضيَّه «غير ضروريَّة». إنَّ الرُّؤية الكونيَّة الفيزيائيَّة تمرُّ اليوم بمرحله التَّغيير والتَّجدد حتَّى أنَّ البعض يرى أنَّ ضروره ملاحظه الله والعلم هو بمثابة حجر الأساس للميكانيكيَّة الغوانتوميَّة. لكنَّ هذه النَّظريَّة لم تحضَّ إلى الآن بقبولٍ أكثر الفيزيائيَّين الجَّدِّ والرأى الغالب أنَّ الشَّكل المشروع والصَّحيح للمعرفه التَّعليميَّة يقتصر على عدم الوجود الإلهي بغض النَّظر عن عدد

العلماء الجدد الَّذين يؤمنون بالله.

ص: ٢٩

---

١- (١). علم يبحث فى مظهر الكون وتركيبه العام ويشمل علوم الفلك والجغرافيا والجيولوجيا. «المعزَّب».

فكيف بإمكان الإسلام القبول بشكل من المعرفة تنبع من عدم الله ولا يمكنها أن تنتهى إليه؟ وكيف يستطيع الإسلام تفسير العالم دون الإشارة إلى العلّة العليا لجميع الأمور التى تحدّث عنها القرآن فى كلّ صفحته من صفحاته؟ إنّ الفكر الإسلامى التقليدى أعطى إجابات عميقة وكثيره بخصوص هذه الأوهام والحيره. فى حال أنّ مؤشّر العالم الإسلامى المعاصر يدلّل وبالخصوص على افتقاده لإجابته عن المشكلات الحاضره بالخصوص، مع أنّها من حيث العمق تكاد تقترب من الإجابات التى عرضها سلفنا. ولأجل هذا السّيب نرى أنّ مجموع العلماء والمفكرين الغربيين الذين يميلون بشدّه إلى سائر الآراء فى مجال الواقعيّة يميلون إلى المفكرين المسلمين القدماء أكثر من المعاصرين. فلا- طريق لاكتشاف العلاقه الصّحيحة فيما بين الإسلام والعلم الحديث إلا بانتقاد الرّؤية الإسلاميه العميق لكلّ الأنظمه وبضمنها نظام العلم الحديث الذى يدّعى معرفه الخلق الإلهي.

### مسأله توريد العلم الغربى الحديث

لقد طالب القاده المسلمون على مختلف مشاربهم المذهبيّه والسياسيّه وعلى مدى قرن من الزّمان بالاستنساخ السّريع والكامل للعلم الغربى الحديث وصرّحوا أحياناً بعدّه تصريحات محتاطه حول إنجاز هذه المهمّه مقترنه بالحفاظ على الأخلاق الإسلاميه. ولكنّ توريد لعلم الحديث بصوره عشوائيه، لا- يمكن أن يتمّ من دون أن يكون له نتائج مهمّه على المجتمع الإسلامى. ومن الطّبيعى أنّه من الممكن أن يكون هناك أسلوب من التّوريد لا يقوم على أساس الاختيار العاقل وإنّما على أساس التّقليد الأعمى الذى يلاحظ فى كثير من الدّول الإسلاميه.

ففى مثل هذا الاستنساخ لا يتمّ السّعى للقبول بالعلم الحديث بشكل كامل كى يؤدّى إلى الفعاليّه والخلّاقه العلميه الباهره المبتتيه على أساس الإسلام. وكذا لا يوجد هناك سعى يتعدّى مسأله قبوله إلى محاوله كسبه بشكل كامل. غايه ما هنالك؛ أنّ هذا الكسب قدّم خدمات للعلم الحديث المتداول من خلال رجال ونساء مسلمين لم تلعب إسلاميّتهم أى دور فى العلم الذى طوّروه، فلو كان التّحصيل كاملاً وموفّقاً لعمّ تأثيره على جوانب المجتمع الإسلامى قاطبه بقدر أكبر ممّا نلاحظه حالياً. وسبب هذا الأمر يعود بالخصوص إلى عدم

حصول نجاح كامل فى إنجاز هذه العمليه.

إنَّ الاكتساب الكامل للعلم الغربى لا يتمُّ إلّا من خلال الإيمان برؤيته الكونيه والذى من المؤكّد أنّه ستكون له آثار فجيعة على النّظره الإسلاميه للواقع الطّبيعى وما فوق الطّبيعى. وينسحب هذا على سائر المذاهب. إنّ المراقب لقضايا اليابان مثلاً، ينبغى عليه أن لا يقصر نظره على التّقدّم العلمى والتّقنى للشعب اليابانى فقط، فإنّهم حافظوا على بعض مؤسّساتهم التّقليديه كالإمبراطوريّه على الرّغم منه ولا- زالوا يلبسون الكيمون (١) ويستخدمون العيدان فى تناول الطّعام. فينبغى ملاحظه هذا الوضع من خلال الدّين البوذى و الشينتو وملاحظه الخسائر المعنويّه التى تعرّضت لها السيّنن المذهبيّه اليابانيّه أيضاً والتّى تسبّبت بهذه الأزمه الإجتماعيه الخطيره التى حدت بالبعض إلى التّحدّث عن «العودة الآسيويّه» لهذا البلد.

فما العمل إذن؟ فقبول أىّ موجود حيّ لأىّ مادّه خارجيه يستلزم جذباً وطرحاً. فإذا كان من المقرّر أنّنا لا نطرح بعض ما نأكله لكنّا ودّعنا الحياه فى مدّه قصيره. والمذهب والحضاره الحيه تعيش هذه الحاله ذاتها وإيانا أن ننسى بأنّ الإسلام لا زال مذهباً حياتياً وحيّاً وأنّ الحضاره العظيمه التى أوجدها هذا المذهب لا يمكن أن تتعرّض للزوال مطلقاً، مع أنّ بعضها قد قضى عليها ليس بواسطه الأوربيين فحسب وإنّما بواسطه التجديدين من المسلمين. إنّ الحضاره الإسلاميه بإمكانها قبول العلم الغربى بشكل جادّ دون أخذ وطرح وهو ما يمكن أن يُطلق عليه بالأخذ والطّرح العقلانى والذى يتركز على الأصول والماهيمه الواقعيّه الحيه التى تقوم بدور الاتّخاذ والأخذ.

وفيما لو أردنا البحث عن شواهد على هذا الكلام البديهي فلا نحتاج إلّا لمجرّد مراجعه تاريخ العالم الإسلامى على مدى العقد الماضى. فالتّجدّد الإفراطى والإطراء الأعمى والتّقليد للعلم الحديث لم يجلب للعالم الإسلامى أىّ تجديد للحياه العلميه الأساسيه. ومع وجود نوع من العلميه السيّطحيّه التى قامت بتربيّه أعداد غفيره من العلماء والمهندسين منهم على الخصوص، لكن لم يثمر ذلك فى فعّاليّه علميه تنشأ من صميم الحضاره الإسلاميه ممّا جعل كثير من الطّلبة المسلمين الذى تربّوا فى الغرب يرون بأنّهم غرباء على العلم الحديث الذى يتعلّمونه.

إنّ الإنسان المتّسم بالتّقوى الفرديه يلجأ إلى الموهبه العظيمه للإيمان ويتوجّه كذلك إلى الدعاء وقراءه القرآن الكريم، لكنّه من الناحيه الفكرية يرى نفسه منفصلاً عن العالم

ص: ٣١

---

١- (١). ثوب فضفاض واسع الجيوب «المعرب».

الفكرى التقليدى للإسلام فيعكف على نقده باعتباره إسلاماً غير واقعى. وعلى هذا الأساس، يوجد هؤلاء شرخاً فى العالم الفكرى الإسلامى وهو ما يتضح للعيان فى كثير من الدّول الإسلاميه. ولعبت هذه النّظره للعلم الغربى كذلك دوراً فى إنهيّار كثير من العلوم الإنسانيّه الإسلاميه وأدى ذلك إلى إيجاد فراغ فى هذا المجال تُشاهد آثاره فى أقسام كثيره من العالم الإسلامى. فمن الضّرورى القيام باكتشاف الرّؤيه الكونيه الإسلاميه مجدّداً وتدوينها بلغه العالم المعاصر. وهذا الإطار وحده هو الذى يمكنه دراسه أى مجموعته معرفيه خارجيه من قبيل العلم الحديث، ونقدها وجلبها مع طرح العناصر الغربيه عن هذه الرّؤيه الكونيه. أضافه إلى هذا، فى ما يتعلّق بالكون وبعموم مسأله العلوم المعرفيه المختلفه، لا يمكن لهذه الرّؤيه الكونيه أن تُستخرج بيسر من القانون المقدّس أو الشّريعه الّتى تتضمّن الإراده الإلهيه فى مجال أعمالنا فى هذا العالم. حتّى أنّه لا يمكن إستنباطها من الكلام الّذى كان يمارس دوراً ثابتاً فى الحفاظ على حصن الإيمان فى مقابل هجوم العقلانيين. وكذلك لا يمكن استخلاصها من الفقه بمفهومه المتداول وليس بمفهومه القرآنى، بل إنّ هذه الرّؤيه الكونيه ينبغى أخذها من الحقيقه الكامنه فى جوف القرآن الكريم والحديث وذلك بواسطه المفسّرين التقليديّين الّذين شرحوا ودوّنوا الجوانب التعليميه والفكريه للتصوّف والعلوم الإسلاميه ذاتها من خلال ما بعد الطّبيع والكوزموغرافيا الإسلاميه.

فمن خلال هذه السّنه الفكريه فقط، الّتى يتجنّبها المجدّدين وكثير من الّذين يصطلح عليهم بالأصوليين، يمكن الكشف المجدّداً عن الرّؤيه الكونيه الإسلاميه الأصيله والّتى ترتبط بالمعرفه الطّبيعيه وبكلّ مسأله مراتب العلم. فبمساعده هذه السّنه فحسب يستطيع المسلمون الاستفاده الحقيقيه من أى مجموعته معرفيه أجنبيّه تدعى انطباقها مع أى بُعد من أبعاد الواقعيه، دون أن ينهاروا فى طى هذه العملّيه أو يكونوا مجرد مقلّدين وأتباع. وإذا نظرنا بصدق وبقول القرآن الكريم بعين البصيره فإنّ تأريخ العالم الإسلامى خلال القرون العشره الأخيره يتضمّن دروساً كثيره فى هذا المجال.

### خطوات إنتاج علم إسلامى أصيل

إنّ طريق الحصول على علم إسلامى أصيل طويل وعسير؛ ولكن إذا أراد العالم الإسلامى أن يكون إسلامياً كما كان وأن يوجد علماً يتطابق وخصائصه الخاصّه الّتى كان عليها منذ ألف

و متى عام مضت، فينبغي حينئذ طي هذا الطريق، فلذا اسمحوا لى بالإشارة إلى عدّه نقاط حاسمه فى هذا السفر الشاق والطويل.

١. الإجراء الضرورى الأوّل يتمثل بالنظره العباديّه للعلم والتّقّيّه الحديثه. فهذه النّظره هى النّظره المتداوله اليوم فى قسم عظيم من العالم الإسلامى والّتى يمكن تلمّس العلميّة المحضه فيها (مع كونها رُفضت من قبل السّواد الأعظم من الفيزيائيين والفلاسفه البارزين فى الغرب ذاته منذ مدّه مديده)، ليس فقط بين أوساط التّجديدين بل فى أوساط بعض أشدّ المحافظين على العناصر الفقهيّه للمجتمع الإسلامى والّذين قبلوا بها دون أى اعتراض. وأنّ هجوم هذه المجاميع باتّجاه السّنه الفكرية الإسلاميه خلال العقود الأخيره كان له عظيم الأثر فى إيجاد فراغ سريعاً ما ملئ بالّنزعه العلميه والوضعيّه (التّجريبيه) الغربيه وأوجد توترات فيما بين التّقوى الظاهريّه والتّبعيه العلميه والّذى سيكوّن له نتائج كارثيه مؤكّده قياساً مع الوضع الراهن.

فينبغي تغيير هذه المسيره ودراسه هذا العلم والتّقّيّه الحديثه بكلّ أبعادها لا من خلال عقده الحقاره الّتى تشبه إلى حدّ ما ضفدعاً ينظر إلى عين أفعى، وإنّما ينبغى أن تتمّ على أساس الرّؤيه الإسلاميه المستقلّه المخبوءه جذورها فى الوحي الإلهى والّتى يمكن تمثيلها بعقاب يطوف محلّقاً ومراقباً حركات هذه الأفعى دون أن يكون مشدوهاً بها. فينبغى إعادته دراسه مفهوم الانحطاط فى الحضاره الإسلاميه وعلى الخصوص ما يرتبط منه بالعلوم على ضوء هذه الرّؤيه الكونيه. وعلى الغرب أن لا يفرض معايير التجديد والانحطاط وغيرها حسب ظروفه الخاصّه والاعتقاد بتطابق القابليّه العلميه مع الحضاره بشكل أساسى وتام، لكنّه ينسى وبكلّ بساطه حقيقه أنّه فى ذات الوقت الّذى أرسل رجاله إلى الفضاء لفتح القمر يقوم شبّانه بقتل بعضهم البعض فى شوارع مدنه. فلا يمكن التغلب على عقده الحقاره المتفشيه فى أوساط ما يُصطلح عليهم بالتّنويريين الإسلاميين المعاصرين وتجاوزها إلّا بالاعتماد على الرّؤيه الإسلاميه الأصيله وتهيهته الأرضيه المناسبه للفعاليات العلميه الخلاقه على ضوء الرّؤيه الكونيه الإسلاميه.

٢. ينبغى القيام بدراسه معمّقه لجميع المصادر الإسلاميه التّقليديّه ابتداءً من القرآن الكريم والحديث وحتّى جميع التّراث التّقليدى المرتبط بالعلوم، الفلسفه، الإلهيات، الكوزموغرافيا و أمثالها كى يمكن تدوين الرّؤيه الكونيه الإسلاميه وعلى الخصوص المفهوم

الإسلامي للطبيعه والعلوم الطبيعيه. وينبغي أن تتم هذه الوظيفه الشّاقّه الضروريه في إطار الشّنه الفكرية الإسلاميه وليس على أساس مجرّد الرجوع إلى بعض آيات هذا الكتاب المقدّس والتي تُستخرج دون الالتفات إلى أصوله بواسطه الأفراد أي أنّها تُفسّر على أساس العقل والتي تعدّ عادة نتفاً من الأفكار والمواضيع والأيدولوجيات التي تبتعد عن الإسلام الى درجه معتدّ بها. (١) ومن دون شكّ فإنّ هذه هي إحدى الأسباب التي يشير إليها القرآن الكريم في هذه العبارة: فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ. (٢) فمن الممكن أن تسير البشريه باتجاه الانحراف في حاله عدم وجود الهدايه الإلهيه وهذا هو ما مصرّح به في كلام الله ذاته. فتوجد اليوم تفاسير للقرآن الكريم والحديث تروج بين أوساط عدد من المسلمين في الغرب ومجموعه من المسلمين الحداثيين في نفس العالم الإسلامي والتي تعدّ على أفضل وجه عجيبه وعلى أسوء حال لا- قيمه لها. فإحياء الرؤيه الكونيه الإسلاميه التقليديّه هو الذي يمكنه فحسب أن يكون البديل الحقيقي للرؤيه الكونيه الغربيه الرّائجه والتي تمرّ حالياً بتحوّلات عميقه من جهه وهي في حاله زوال من جهه أخرى. فلا- ينبغي للرؤيه الكونيه الإسلاميه أن تكون مقلّمه للرؤيه الغربيه تقليداً تكرارياً تُدرج فيه بعض الآيات القرآنيه بصوره مشتهه ثمّ تُلقى على مثل هذه التفاسير هاله من الأصاله الإسلاميه.

فإعاده اكتشاف الرؤيه الكونيه الإسلاميه الأصليه وعلى الخصوص ارتباطها بالعلوم الطبيعيه يستلزم كذلك دراسه معمّقه وفهماً لتأريخ العلم الإسلاميّ والذي ينبغي فيها فرز العلوم الإسلاميه المستقبليّه التي من الممكن أن ترتبط به كي تتمكّن من أن تكون غصناً جديداً من شجرته التي تضرب جذورها في الوحي الإسلامي وتستوعب أربعة عشر قرناً من التّأريخ الإسلامي. وللأسف لم يكن المسلمون فعّالين كالباحثين الغربيين في إيقاد جذوه تأريخ العلم الإسلامي فما قاموا به من أعمال معتدّ بها كانت متأثّره عادة بالاستنباط الغربيّ لدور العلم الإسلاميّ في تأريخ العلم الغربيّ وبالاستنباط الوضعيّ لعموم تأريخ العلم والذي استفحل في الغرب أوائل هذا القرن والذي قبل بمخالفه بعض من الباحثين الغربيين في هذا المجال، كأغلب الميادين الأخرى. فقواعد هذا الميدان وكما هو ميدان العلم الإسلاميّ

ص: ٣٤

١- (١). ر.ك.: ملاحظه رقم (٥).

٢- (٢). النحل، الآية (٩٣).



كانت قد كتبه للمسلمين الأعلام الغربيّ. فأى كانت علاقه الغرب بتاريخ العلم الإسلامىّ باعتباره فصلاً مؤثراً فى انتشار العلم الغربىّ، فالمهمّ هو أن تتوجّه رغبه المسلمين باتّجاه فهم التحوّل الطويل الأمد للعلم فى الحضاره الإسلاميه اعتماداً على الوحي الإسلامىّ وعناصر السّنه الفكرية الإسلاميه الأخرى. فالعلم الإسلامىّ ينبغى أن يلاحظ ويُدرس من خلال الرّؤية الإسلاميه ويُتمنّ لأجل مكاسبه الممتازه.

ولا- ينبغى أن تكون هذه الرّغبه ناشئه من دور العلم الإسلامىّ فى العلوم الحاضره فى سائر الحضارات، مهما كانت أهميه هذا الدور والحاجه إلى التأكيد عليه فى العالم المعاصر. وعلى هذا الأساس، ينبغى أن تُؤسّس فلسفه إسلاميه مناسبه فى مجال العلم، التاريخ الإسلامىّ للعلم الإسلامىّ وكذلك التاريخ العام للعلم تتميّز بمناهجها المعرفيه، وتعريفها وأهدافها الخاصه، أمّا البحوث ذات الكيفيه الإيجابيه من حيث البحث والتأريخ والفلسفه للباحثين غير المسلمين فيمكن تليفقها معها.

٣. ينبغى إعطاء الفرصه لأعداد غفيره من الجامعيّين المسلمين لمطالعه العلوم الحديثه على أعلى المستويات وعلى الخصوص العلوم البنيويه والّتي يعتمد عليها الغربيّون باعتبارها علوماً محضه. وتوجد اليوم جموع غفيره من الأطباء والمهندسين فى العالم الإسلامىّ قياساً بالّذين طالعوا الجوانب النّظريه المحضه للعلوم كالفيزياء والكيمياء والتبيؤ (علم البيئه) وكذلك للّذين كانوا فى طليعه الدّارسين فى فروعها والّذين يمكن إيجاد تغييرات نظريه عميقه فيهم. فالّذين يتحدّثون فى مجال ضروره ترويج العلم والتّقيّه بمثل هذا الشّغف، يدركون على الدّوام مسأله مهمّه أخرى وهى تربيّه علماء يعكفون على علم خالٍ من التّفعيّه. ولطالما تضرّر المسلمون حتّى دون أن ينتفعوا أدنى انتفاع بهذا العلم والتّقيّه الغربيه الحديثه فينبغى عليهم أن يكتفوا بتناول لقمه صغيره من مائدته.

وعلى خلاف ما يبيّنه البعض فى مجال مخالفتنا لترويج العلم الغربىّ، لم ننحز مطلقاً وإلى الآن لما هو غير ممكن فى هذه البرهه من التأريخ. فكان اقتراحنا يتمثّل فى أغلب الأحيان بالدّعوه إلى تعلّم العلم الغربىّ على أفضل وجه ووضع أسّسه النّظريه والفلسفيّه فى بوتقه النّقْد فى ذات الوقت. ثمّ العبور من التّمكّن من هذه العلوم إلى الخوض فى أسلمه العلم المرتكز على خطوات قادمه فى إطار الرّؤية الكونيه الإسلاميه واختلاف الأمور المرتكزه على «الحقائق» العلميه من حيث كيفيه تفسيرها الفلسفىّ، وكنموذج من ذلك، تمايز تركيبه

طبقات جبال الهملايا أو شكل البلور عن فرضيات أمثال فرضية التكامل الداروينية والتي تُطرح على أنها حقيقة علمية. فنحن لم نكن مطلقاً من المروجين للجهل، وعلى الخصوص في مذهب كالإسلام يحض على أن تكون مواجهه أى مدرسه أو مذهب فكرى يدعى المعرفة الواقعية، قائمه على أساس المعرفة. وما يدعو للأسف الشديد أن الكيفية العامه للتعليم خلال القرن الأخير قد هبطت في كثير من المجالات في كثير من الدول الإسلاميه التي يرى حكامها بأنهم من المدافعين الأشداء عن العلم الحديث، وهو ما تؤيده مجمل الدراسات في الجامعات القديمه كجامعه البنجاب، والقاهره. ولا يمكن على الإطلاق فهم، نقد، تلفيق أو الارتقاء بأى من الفروع العلميه دون الإحاطه بكل منها ولا يمكن لأى قدر من الشعارات وطغيان الإحساسات أن يكون بديلاً عن المعرفه التي يؤيدها القرآن الكريم في هذه الآيه الشريفة إلى هذا الحد: (قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ) ١

ولا يمكن لأى أحد من الذين يعملون في مختبرات الكيمياء المعدنيه أن يتبع صيغه دراسه العلم الإسلامى بدل أن يتبع الكيمياء التى وضعها بويل، فلاوزيه والكيميائيون المتأخرون والجدد. لكن علماء الفيزياء والكيمياء العاملين في نطاق هذه العلوم والممثلين ليس تقوى فقط وإنما معرفه بالرؤيه الكونيه الإسلاميه يمكنهم توجيه هذا العلم إلى ذات طريق العلم الإسلامى للمواد وعلى هذا الأساس استطاع علماء الكيمياء في القرن السابع عشر بناء هذا العلم على انقاض السنن الكيمياء المدمره من دون استيعاب مضمونه الداخلى وذلك بمساعدته رؤيه كونيه أو نموذج جديد يركز على التعقيل، التجريبيه والدنيويه. على أى حال، فأى أمل بفتح فصل جديد في تاريخ العلم الإسلامى يمكنه تلفيق المجالات القابله للتلفيق من العلم الحديث دون التنازل عن النظره الإسلاميه إلى العالم، ينبغى أن يعتمد على من له اطلاع جوهري على الرؤيه الكونيه الإسلاميه وكذلك على أوسع اطلاع في هذه العلوم دون الذوبان والانجذاب إلى الفروض والنظرات الدنيويه للعلوم الحديثه. فعلماء المسلمين الذين لا يعملون في مجال تخصصهم، يستطيعون على الأقل التنبيه إلى المحدوديه النظرية لهذه العلوم ، خطر العلميه، انفصال العلم الحديث عن الأخلاق وضروره التأكيد الشامل على أهميه الأخلاق والتذكير بأزمه الاستخدامات العمياء لهذه

العلوم والفروع الأخرى للعلم الحديث فى علاقه الإنسان بالطبيعه والانسجام الذى أوجده فى ذات الطبيعه. ويستطيع هؤلاء أيضاً الإشاره إلى أهميّه جميع الظواهر باعتبارها آيات إلهيه تقبع خلف الواقعيّات الماديّه لها. فما هذا التناقض، فعلى الرّغم من أنّ كثيراً من المفكرين السياسيين المسلمين لا- يعيرون أى أهميه لما يصطلح عليه بتخلّف المسلمين عن العلم والتقنيّه الغربيّه، فإنّ العالم الإسلامى فى طريقه للحاق أو حتّى التّكافؤ أو سبق الغرب فى كثير من مجالات تدمير البيئه الطبيعيّه نتيجه لإستخدام التّقنيّه الحديثه. مع أنّ هذه المسأله ترتبط بمرحله أخرى، لكن لا- يمكن التّغاضى عن هذه القضيه إلّا بتكلّف؛ وهى ما الأهميه التى يعطيها المفكّرون المسلمون ومن ضمنهم العلماء لإحياء النّظرة الإسلاميه الأصيله وذلك قبل القيام بتلفيق العلم الحديث فى الرّؤيه الكونيّه الإسلاميه بصوره تامّه. فوظيفه العالم المسلم الّذى وقف نفسه على الإسلام هو تنبيه المجتمع الإسلامى بأجمعه على الأخطار الحقيقيّه التى تواجه الكره الأرضيه قاطبه نتيجه لاستخدام العلم المنفصل عن الأخلاق من جهه والغفله عن الله من جهه أخرى.

فعلى هؤلاء و بالاتّفاق مع المفكرين المسلمين الآخرين ابتداء فصل جديد فى الفضاء الفكرى الرّاهن للإسلام لمطالعه الاحتمالات الأخرى المتعلّقه بدراسه الطبيعه وعلى الخصوص بأسلوبها الإسلامى، وأن يترافق هذا العمل مع الإشاره إلى هذه الواقعيّه وهى أنّ العلم الحديث سيف ذو حدّين. هذا العلم الّذى يخلق معاجز فى مجال الطّب، لكنّه يسهّل موت ملايين النّاس الّذين لم يولدوا بعد. العلم الحديث الّذى أثمر عن نجاحات كثيره فى الإنتاج الرّاعى. لكنّه كان عاملاً مباشراً أو غير مباشر فى تجويع أناس كثيرين. هذا العلم الّذى أنقى مياه المدن الغربيّه، لكنّه تسبب فى تلويث هواء هذه المدن ذاتها. فلا يوجد أى توازن فى هذا الخطوات، فإذا سارت الأمور بهذا الشّكل فلربّما لا يبقى إنسان فى المستقبل ليشيد بعظمه العلم الحديث. فهذه الفاجعه لم تتحقّق بواسطه العلم فقط كى تجعل من الإنسان قادراً على استخدام القنبله القادمه دون ردع من أغلب أحاسيسه أو جعل نفسه أمّاره بالسّوء. فهذه الفاجعه تبرز على الأغلب من خلال ما يصطلح عليه بالاستخدام السّلمى للعلم الحديث مترافقاً مع طموحات الإنسان، والّذى لا يختصّ بشعب خاص، والّذى فرض أفسى الحروب على ضيعه الله أى البيئه الطبيعيّه التى رعرعنا فى كنفها برعايته ووهبنا حتّى الآن إمكانيّه الاستمرار فى حياتنا باعتبارنا بشر.

٤. الإقدام المهم الآخر هو إحياء العلوم الإسلامية التقليديّة في أيّ زمان ومكان ممكن وعلى الخصوص في مجالات مثل الطّب، علم العقاقير، الزراعة والعمارة. فهذا الإقدام لا يؤدّي فقط إلى ثقته أغلب المسلمين بثقافتهم، بل له نتائج اجتماعيّة واقتصاديّة عظيمة. أضف إلى ذلك زوال الادّعاءات الاحتكاريّة للعلم والتّقنيّة الحديثه إلى حدّ ما. فالإساليب الطّبيّة غير الغربيّة كالتّطبيب بالأبر وطبّ الأورودا أخذت تتفشّى بسرعه حتّى في أمريكا.

ومن العجيب أن يكون الطّب الإسلاميّ باعتباره من أغنى العلوم الطّبيّة العالميّة غائباً عن السّاحة إلى الآن ويتعرّض إلى الاستهانة من قبل أغلب الأطباء في العالم الإسلاميّ ذاته أكثر من غيرهم في غيره. لكنّ بعض الحقائق لا- يمكن الاستمرار في إنكارها. وأخيراً فالأطباء المسلمون في أمريكا يحاولون تأسيس نقابه للطّب الإسلاميّ ممّا يزرع الأمل في النفوس أن يكون هذا العمل موجّباً للإهتمام الأكثر جدّيه بالعلوم الإسلامية التقليديّة بواسطه من كانوا مذهبولين على الدّوام بالتّطوّر الغربيّ. وفي هذا المجال ينبغي أن يكون الباكستانيّون والمسلمون الهنود الحافظون حتّى الآن على الطّب الإسلاميّ والذى يصطلح عليها باليونانيّ، وكذلك المؤسّسات التّماجحه كالمراكز المتعاطفه في كراتشي ودلهي، نموذجاً وقوده لباقي البلاد الإسلاميّة. فقليلاً ما يمكن المبالغه في مجال أهمّيّة دور إحياء هذه المجموعه من العلوم الإسلاميّة التقليديّة في إيجاد التّواصل بين الباحثين التقليديين وطلبه العلم الحديث الذين يعدّون الأداه الأساسيّة لإحياء الإنجازات العلميّة في عالم الفكر الإسلاميّ.

٥. وإنّ أهمّ إقدام لتأسيس علم إسلامي حقيقي هو التّلفيق المجدّد فيما بين العلم والأخلاق لا بواسطه ذات العالم وإنّما بمساعدته البنى النّظريّة والأسيس الفلسفيّة للعلم. وكما سبقت الإشارة كثيراً إليه فإنّه لا توجد في العالم المعاصر أيّ صله منطقيّة فيما بين العلم والأخلاق. لكون الأخلاق الشّائعه هي في الأساس مسيحيه وتتطابق مع نوع رؤيتها الكونيّة التي استبدلتها بالرّؤية الكونيّة للعلم الحديث. وكذلك النّزعه الإنسانيّة العلميّة والتي تمتدّ جذورها في كلّ سجيّه إنسانيّة متغيّره، ليس لها تأثير واسع لإيجاد بديل أخلاقيّ فعّال حتّى في الغرب المادّي. ويمكن ملاحظه نتيجة هذا الوضع في الأزمه البيئيّة، ففي ذات الوقت الذي قبلت فيه وببساطه النّظره العلميّة في مجال الطّبيعه باعتبارها الأمر الواقعيّ الوحيد، لكن لم يكن لجميع المساعي في مجال إيجاد وإعمال الأخلاق البيئيّة تأثير ولو يسير على الحدّ من التّدمير المستمرّ للبيئه الطّبيعيّة. فمن الضّروري أن ينسجم ذلك النّوع من

معرفه العالم مع السِّلوكيات الأخلاقية وأن يكون له ساحه معنائه مشتركه مع هذه السِّلوكيات والتي نشأت في جميع الحضارات من المذاهب التي أسستها.

ومن الطَّبعي أن علماء الأخلاق، الفلاسفه والإلهيين المسلمين، هم الذين يتسلَّمون زمام هذه الوظيفه، لكن ينبغي على العلماء الإسهام فيها أيضاً. ولا يمكن في واقع الأمر تأسيس علم إسلامي أصيل دون أن يكون ممتزجاً مع الأخلاق الإسلاميه من حيث الفلسفه والرؤيه الكونيه إلّا بواسطه تلك المجموعه من طلبه العلم المرتبطين بالأخلاق والذين من المحتمل أن يكونوا أخلاقيين بذاتهم، وعلى أي حال فإن إهتماماتهم الأخلاقية ليس لها ارتباط بالعلم الذي أبدعوه هم بأنفسهم. فالحقيقه هي أن المسائل الراهنه ربما ستكون أكثر حدّه، لأنّ البحوث الحديثه في الحياه الطَّبيّه والهندسيّه تؤدّي إلى إيجاد مشاكل في أساس جميع الأخلاق المذهبيّه الإسلاميه وغير الإسلاميه.

### كلام حول التقنيه

إنّ التَّقنيه موضوع واسع فعلى رغم علاقتها المؤكده بالعلم الحديث فإنّها تواجه قضايا خاصّه لا ترتبط بذلك. وترتبط التقنيه كذلك بمواضيع أخرى فلسفيه، نفسيه، مذهبيه، اجتماعيه واقتصاديّه لا يمكن التّعرّض لها هنا، إلّا إذا أردنا التأكيد على ارتباط التَّقنيه بالعلوم المحضّه على رغم تمايزها عن هذه العلوم. ومن دون ريب فإنّ تمكّن الغرب من السَّيطره على العالم لم يتمّ عن طريق العلم المحض وإنّما بواسطه التقنيه، هذه القدره الذاتيه للتَّقنيه التي أدّت وبشكل متزامن إلى الثراء والمسكنه على السواء واستقبلت بترحيب أكثر الدّول الإسلاميه. ولكن عمليّه المتابعه واصطلاحاً «الوصول» إلى التَّقنيه الغربيه المتينه، جعل من الدّول الإسلاميه نفسها أكثر تبعيّه للغرب في واقع الحال. فمع الفرقه الموجوده فيما بين المسلمين، يحوّل العرض العسكري للدبابات العراقيه ثروه إسلاميه إلى خزانة بعض الدّول الغربيه، هذه الثّروه التي يكفي منها القليل لترميم وتحديث مدينه كبيره كالقاهره وعدّه أماكن أخرى. فهذه هي حقيقه نتائج تبعيّه المسلمين نوعاً ما للتَّقنيه العسكريه الحديثه. لكنّ هذه الحقيقه تصدّق أيضاً بنحو ما على مجالات كثيره من أشكال التَّقنيه؛ من التَّقنيه الدّوائيه وحتى الذريّه. فالدّول الإسلاميه في ذات الوقت الذي تستهلك جميع المنتجات التي ظهرت من خلال التقنيه وتستأذن الغرب لبيعها، كالمنتجات الطَّبيّه عديمه الاستهلاك

تُمنع من بعض هذه التّقيّيات كالتّقيّة الدّريّة وذلك لاعتبارات سياسيّه، ولا تبقى في أيديها حيله دون ذلك. وفي النّتيجه فإنّ تبعيّة الدّول الإسلاميّه اليوم للغرب تعدّ أشدّ من تبعيّة مواطني الولايات الشّماليّه الغربيّه في الباكستان لبريطانيا في عهد نضالهم ضدّ السّيّطره المباشره على هذا البلد في القرن الماضي.

وكما مرّ في الميدان العلمي، ففي هذه الميدان أيضاً تحتمّ الضروره التّوصل إلى إستنباط إسلاميّ من خلال المؤشّرات والعوامل الدّخيله في التّقيّة واستخداماتها. وينبغي الانتباه إلى أنّه لا توجد مسأله أكثر مضادّه للإسلام من الاقتصاد الفاقد للأخلاق الّذي هو في رأي الإسلام ذو ارتباط مباشر بالشّريع، أو أكثر مضادّه للإسلام من معالجه المسائل الآتيه دون التّوجّه إلى تأثير أسلوب الحلّ الطّويل الأمد، ومضادّه القيم الإسلاميّه المرتبطه بعلاقه الإنسان بالله والمجتمع وكذلك الكائنات الأخرى. فأين النّاقدون المسلمون للتّقيّة الحديثه الّذين أدركوا التأثير التّمردى والعميق للتّقيّة الحديثه على الإنسان كأمثال النّاقدين الغربيّين ابتداءً من هايدغر ولويس مانفور وحتّى ايوان ايليچ وثيودور روزك؟ وفيما لو لاحظنا ارتفاع بعض الأصوات المعترضه فإنّها نادراً ما تكون جادّه؛ والحاله المفجعه للأزمه البيئيّه في أكثر مناطق العالم الإسلامي تؤيّد ذلك.

فَمِنْ الضّروريّ تقويم التّقيّيات الحديثه، إذ إنّها حتّى لو لوحظت جميع الموصافات فيها فهي غير مناسبه من ناحيه سلامه البيئه والمحيط الاجتماعي. وكذلك من اللازم أن يكون اختيار نوع التّقيّة في أيّ موقع كان متناسباً مع أقلّ الأضرار الّتي تتعرّض لها البيئه وأسلوب الحياه الفرديّه والاجتماعيّه الإسلاميّه. وينبغي قدر الإمكان ابتداء السّعي نحو الحفاظ على التّقيّة التّقليديّه للأمم الإسلاميّه وإحيائها ابتداءً من التّنميه الزّراعيّه حتّى المعماريّه والّتي غالباً ما تكون أقلّ كلفه وممزوجه بنماذج الحياه الإسلاميّه ثقافياً. فهذا الإجراء ينبغي أن يتمّ بعيداً عن أيّ إحساس بالانسحاق في مقابل زحف الدّنيا المقتنّه، زحف في حاله استمراره فإنّه يؤدّي على وجه اليقين إلى انهيار جميع النّظم المحافظه على الحياه على وجه الأرض. أضف إلى ذلك، أنّه ينبغي تحشيد جميع الجهود لاعتماد تقيّيات أخرى كالطّاقه الشمسيّه مثلاً الّتي تتميز بقابليّه تخريبيّه أقلّ، ولا ينتظر المسلمون يوماً يبيعنا الغرب فيه بطاريّه شمسيّه لا تساوي عدّه دولارات بمئات آلاف الدولارات. فينبغي على المسلمين في هذه الورطه الخطيره والشّاقه الّتي مارس فيها وبصوره مباشره منظمات

أمثال المصرف العالمى وصندوق النقد الدولى خلال العقد الماضى سياسه تخريب غابات الأمازون وطبقه الأوزون؛ مراعاة التعاليم الإسلاميه على الدوام فى مجال حفظ الأمانه للاستفاده من التقيته الحديثه وكى يقوموا ليس فقط بالمحافظه على حياه الناس الآخرين بل حفظ الكره الأرضيه عامه التى ألقى الله مسؤوليتها على أعتاقنا.

فمن الضروري إحياء أخلاق الإسلامه البيئيه طبقاً للإطار التشريعى والنظرة الإسلاميه للطبيعه القائمه على أسس قرآنيه والتراث الزاهر للفلاسفه والعلماء المسلمين فى مختلف الأعصار. ويعد ذلك أساساً إرشادياً وإطاراً لأى محاوله لتطبيق وتنمية تقيته فى مقابلاً لتقليد الأعمى أو الرغبات العابره؛ وهنا لا نريد الخوض فى أى حديث حول المطالب التحرريه المفجعه التى ألفت بظلالها وبشده على هذا البحث.

### نظرة أخيره

وينبغى فى النهايه أن أكرّر بأن العلم الحقيقى الذى يمكن أن نعدّه علماً إسلامياً وغير هدام لعامه النظام الإسلامى؛ هو أن نكون مطلعين فيه على «العلة السّماويه» لجميع الأمور مترافقه مع «العلة الأرضيه» لها، علم ناشىء من الحق ويعود إلى الحق. فهذا العلم كان قد أشيع بواسطه المسلمين على مدى ألف عام. وينبغى حالياً إحياءه وإعادة تدوين الفلسفه الإسلاميه للعلم والرؤيه الكونيه الإسلاميه بلغه يمكن فهمها من قبل المعاصرين ليتّم فى ظلال ذلك تقويم العلم الحديث «بشكل فاحص» ومن ثمّ استلهامه بشكل متوازن من قبل عالم الفكر الإسلامى ليضاف فصل جديد للتأريخ المرموق والبارز للعلم الإسلامى.

فعندما يتبلور علم إسلامى أصيل من خلال العلوم الإسلاميه التقليديه والمستلهمه فيه عناصر من العلم الحديث التى تتطابق مع بعض عناصر الواقعيه مثلاً كالواقعيه الماديه، ففى ذلك الوقت نكون قد خطونا خطوه أساسيه للإحياء الحقيقى للحضاره الإسلاميه. أضافه إلى هذا يمكن أن يكون لامتناع الإسلام عن القبول بفصل المذهب عن العلم والفلسفه وكذلك فصل العلم عن الإخلاق نتائج عميقه على مستوى البشريه قاطبه التى تمرّ فى مرحله السقوط والدمار. والتى تسبّب بها استخدام العلم من قبل من أسس عمله على إغفال وجود الله ونسى دوره باعتباره راعى الكائنات. فالعلم الوحيد الذى بإمكانه حالياً إنقاذ البشريه من هذا الانتحار الجماعى والذى يصوّر على أنه تقدّم إنسانى هو العلم الذى ينشأ من مبدأ جميع

العلم وما ذلك إلّا الله العليم، وترويجه في عالم فكرى لا تكون فيه المعنويات والأخلاق قضايا ذهنية مجردة وإنما ميزه أساسية للعالم وواقعيه لعالم الماوراء.

وعلى أن نكون واثقين من أن العالم الإسلامى باعتباره حاملاً لبلاغ آخر وحى إلهى مطلق، بإمكانه أن يحتلّ موقعاً يستطيع من خلاله تأسيس علم إسلامى سماوى. علم لا يقتصر على إيقاظ هذه الحضارة بل يكون الدافع الأساس لمن يبحث عن هذا النوع من علم الطّبيعه والتّقنيّه فى مختلف أرجاء العالم ويستطيع من خلاله المساعدة فى إيجاد حياه سلميّة تتّجاه أبناء جنسه ونفسه والبيئه الطّبيعيّه وأهمّ من ذلك تتّجاه الحقيقه الإلهيّة الّتي هى المنشأ الوجودى للإنسان والعالم. (١)

## الملاحظات

١. هذه المقالة ترجمه لمقاله Nast , Seed Hossin , ١٩٩٦. " Islamic world view and modern science (١) v Islamic Thought and Islamic Creativity , " . والّتي نشرت فى فصليه (رساله الثقافه) العدد ٣٠، صيف ١٩٩٨. و يجدر هنا التقدّم بالشكر والتقدير لهذه الفصليه لسماحها بنشر هذه المقالة.

٢. إنّ الاتّجاه الفكرى للدكتور السيّد حسين نصر ينضوى تحت التّيار الفكرى التّقليدى (traditionalism) ويعدّ من ضمن المفكرين البارزين لهذا التّيار فى العصر الراهن. ورأيه هذا يدور حول محور تضادّ الفكر الحديث والفكر التّقليدى، وقد قام ببيان ذلك فى كتاباته المختلفه. وتتمثّل بعض هذه الكتابات فى: الحاجه إلى العلم المقدّس؛ والأمر القدسى، المعرفه والمعنويّه، وطرح كذا فى هذه المقالات دراسه وتحليل للآراء الفكرية للسلفيّة: مجموعته مقالات ملتقى نقد التجدد على ضوء رأى السلفيين والمعاصرين.

٣. إنّ إحدى الإبهامات الموجوده فى آراء السيّد نصر هى أنّه فى مقالته هذه، لم يحدّد بدقّه الحد الأدنى لحدود العلم. وبعبارة أخرى ففى وقت يشير فى نقد العلم الحديث إلى «الماهيّه غير الإخلاقيّه للعلم الغربى»، «الفجائع المتمخّضه عن آثار الاستخدامات غير الصّحيحه للعلم الحديث»، «علم لا ينبع ولا ينتهى إلى الله»، يبدو أنّه اختار اتّجهاً عامّاً بخصوص العلم والذى يشمل أيضاً دواعى العلماء من الفعاليّات العلميّه، تعبيرات العلماء عن

ص: ٤٢



النظريات العلميّة واستخدامات العلم. وفي المقابل يقول في مكان آخر «على خلاف ما يبيّنه الكثير في مجال مخالفتنا لترويج العلم الغربي، فإننا لم ننحاز مطلقاً لما هو غير ممكن في هذه البرهه من التأريخ. فافتراحنا كان يرتبط على الأكثر بتعليم العلم الغربي على أفضل وجه ونضع في ذات الوقت أسسه النظريّة والفلسفيّة في بوتقه النّقد»، فيبدوا أنّه اتّخذ جانب الاتّجاه العام للعلم وعزل الدّواعي، التّعابير واستخدامات العلم والأسس النظريّة والفلسفيّة عن المصاديق العلميّة ذاتها التي هي في مقام وصف وبيان الحقائق التجريبيّة.

وتطرح في هذا المجال نقطتان منهجيتان:

النّقطة الأولى، هو أنّه لأجل اتّخاذ موقف دقيق في قبال مسأله إمكان أو امتناع العلم الديني، يلزم توضيح حدود العلم؛ وذلك لعوده إحدى نقاط الاختلاف الأساسي في هذه المسأله إلى الغموض الموجود في هذا المجال.

النّقطة الأخرى، هو أنّ الدكتور نصر يتحدّث عن «مشروعيّة العلوم الحديثه في مجالها الخاص» وربّما يمكن أن يكون هذا القسم من العلم الحديث بالذّات قد استوعب من قبل المسلمين. ولكن إذا حلّلنا عبارته السيّد نصر بدقّه نستنتج أنّه يرى بأنّ مشروعيّة العلم الحديث تقتصر على المجال الخاصّ الذي تعرّض هو لتعريفه وذلك المجال هو «إطار من المفروضات في مجال ماهيّة معرفه الموضوع والذهن المطّلع»، فإذا كنّا لا نستطيع الانسجام مع مثل هذا الإطار لمعرفة الوجود والعلم المعرفي وفقاً لإطار الفكر التقليدي الإسلامي، فالعلم الحديث سيفقد مشروعيّته بشكل كامل لدينا ولهذا السّبب فإنّ الدّعوه إلى تعلّمه بأفضل أسلوب هي الطّريق الوحيد التي من الممكن أن تتّخذ بهدف نقد العلم الحديث وليس هناك أيّ سبب آخر لهذه الدّعوه. إلّا إذا وجّهنا ذلك بهذا الشّكل: بما أنّنا نحن أيضاً نعتقد بوجود العالم المادّي وإمكانيّة معرفه الحسيّيه في رؤيتنا الكونيّة التقليديّة، فنستطيع في هذا النطاق، الاعتقاد بمشروعيّة العلوم الحديثه وتشمير السواعد لتعلّمها بأفضل شكل ممكن. ولكن لأنّنا من حيث معرفه الوجود والعلم المعرفي لا نتقيّد بهذا الإطار، فنسعى لوضع هذا النطاق المشروع في داخل رؤيه كونيّة أوسع ومن خلال وصله بالعلوم التقليديّة نكون قد ربطناه بمصدر العلوم والقبول بهذا الرأى يستلزم اتّخاذ اتّجاه غير عامّ تجاه العلم.

٤. النقطة الأخرى هي أننا نشعر بأن الدكتور نصر ينسب جميع مساوئ وقبائح العالم الجديد إلى النظرة الحديثة الحاكمة في المجتمعات الراهنة وللعلم الجديد الذى نشأ من خلال هذا النوع من النظر. ويمكن الإشارة إلى ثلاث نقاط مهمّة في هذا المجال:

الأولى، أن نسبة ظاهره إلى ظاهره أخرى تحتاج إلى أدلّه كافيه؛ وبعبارة أخرى لأجل نسبة نظريّه علميّه أو نجاح تقنى أو ظاهره اجتماعيّه - أخلاقيّه إلى التقليديّه أو الحداثويّه سنحتاج إلى تقديم معيار وملاك لهذه النسبه.

الثانيه، لا يمكن القول بالتمايز فيما بين أنواع مختلفه من آثار ونتائج رؤيه كونيّه ما، معرفه أو علم؛ ومن الأجدد دراسه الارتباط بين المساوئ والمحاسن الموجوده فى مجتمع ما مع نوع الرؤيه الكونيّه، معرفه أو العلم الحاكم فى ذلك المجتمع بشكل متساو. وبتعبير آخر، إن ادعاء السيد نصر يركز على أن محاسن العالم الجديد، عرضيّه واستثنائيّه وحتى معلوله للقسم الحى الباقى من التقليديّه وأن مساوئه ترتبط بذات الفكر الحديث. وكذلك علاقته المعكوسه فى النظام التقليدى، وهذا ممّا لا يمكن القبول به دون تقديم دليل محكم.

النقطة الثالثه، هي أنّه لأجل الحصول على جواب على ذلك، ينبغى السؤال فى ضوء كتاباته الأخرى: هل أن مجرد انتساب ظاهره ما إلى التقليديّه يعكس أنّها حسنه وذات قيمه؟ أم أن تلك الظاهره ولأنّها حسنه وذات قيمه تنتسب إلى التقليديّه؟ والشىء الذى يمكن ذكره هنا هو أنّه يبدو أنّه لا يمكن فى أى ميدان، أعم من العلم، الاقتصاد، النظم الاجتماعيه وأنواع المظاهر الثقافيه، القبول بشىء ما لمجرد كونه تقليدياً، أو ردّه لمجرد كونه حداثويّاً. وبعبارة أخرى، ليس مجرد الارتباط بالتقليديّه، يعدّ ملاكاً للاعتبار وليس مجرد الانتساب إلى الحداثه، علامه على عدم الاعتبار. والأصحّ هو أنّه وعلى أساس الملاكات الثابته يمكن اختيار العناصر المناسبه من التقليديّه والحداثويّه وترك عناصرها غير المناسبه.

٥. عزّف الدكتور نصر الشرط اللازم للوصول إلى العلم الدينى والمقدّس باكتشاف الرؤيه الكونيّه الإسلاميه المأخوذه من الاتجاه المعرفى التقليدى ولأجل الوصول إلى هذه الرؤيه يرى بأنّه من اللازم مطالعه النصوص الدينيه والتراث والتعمّق فيهما. وهنا نرى أنّه من الصّورى ذكر بعض النقاط: النقطة الأولى هي أننا حتّى لو اكتشفنا الرؤيه الكونيّه الخاصه من خلال المطالعه والتعمّق فى تراث الماضين، تبقى الإجابة عن هذا السؤال وهو ما هو المعيار فى اعتباريه هذه الرؤيه الكونيّه؟ فهل مجرد الانتساب (ممنهج أو حتّى غير

ممنهج؛ لأنَّ السَّيِّدَ نصر لم يقدِّم قواعد واضحة لإستنباط الرُّؤية الكونيَّة التَّقليديَّة من نصوص الماضي، إلى تراث قدماء السَّلف يمكن أن يكون ملاكاً لاعتباريَّة مثل هذه الرُّؤية الكونيَّة؟ أم أنَّ تقييم الآراء والأقوال ينبغي أن يتمَّ على أساس أصول وملاكات ثابتة ودائمه وما فوق الزَّمان والمكان. وهل من الثَّابت وجود مثل هذه الأصول والملاكات؟ وآراء من ستقوم هذه القواعد والأصول الثَّابته بتقييمها؟ وهنا تُطرح عدَّة احتمالات؛ الأوَّل، هو أن نأخذ هذه القواعد والأصول من نظام فكري جديد، وهذا ما يخالفه الدَّكتور نصر بشكل قاطع، والاحتمال الآخر هو أنَّ هذه القواعد والأصول تعطينا رؤيه كونيَّة تقليديَّة، وفي هذه الحالة ينبغي التَّساؤل هل أنَّ الرُّؤية الكونيَّة التَّقليديَّة هي بحوزتنا لنقوم باستخراج الأ-صول الفكريَّة منها. أم أنَّ هناك مجموعه من الأ-صول العامَّة المستقلَّة من نوع الرُّؤية الكونيَّة موجوده وعلى أساسها، يمكن التَّعرُّض الى نقد وتقييم التَّقليديَّة وكذلك الحداثويَّة. النِّقطة الثَّانية، البحث الآخر في مجال الرُّؤية الكونيَّة الإسلاميَّة التَّقليديَّة يتمثَّل بماهيه ملاك انتساب تلك الرُّؤية الكونيَّة إلى الإسلام؟ فهل الإستنباط المنهجي لهذه الرُّؤية الكونيَّة من النُّصوص الدِّيَّتيَّة يجعل من ملاكها ديتيًّا؟ وهل أنَّ إثبات انسجام تعاليم هذا النِّظام الفكري مع التَّعاليم الدِّيَّتيَّة يعدُّ شرطاً في كونها ديتيَّة؟ وعلى أيِّ حالٍ، ينبغي بيان الأبعاد المختلفه للرُّؤية الكونيَّة التَّقليديَّة وعلى الخصوص وجه انتسابها إلى الدِّين الإسلامي بشكل أوضح وأشف.

٦. وبصرف النَّظر عن الملاحظات النَّظريَّة الآنفه في مسأله فكر التَّقليديين وبحث الدَّكتور نصر في هذه مقاله بشكل خاص، فسنواجه مسأله علميَّة وتطبيقيه مهمَّة وهي أنَّ الفكر التَّقليدي لم يكتشف ويستخرج ويحيى بشكلٍ كاملٍ في الطُّروف الرَّاهنه وعلى هذا الأساس فهو لم يعبِّد الطُّريق للتَّعامل مع المسائل المستحدثه ممَّا يستتبع عدم وجود إمكانيَّة البحث عن قابليَّة ولياقه الرُّؤية الكونيَّة التَّقليديَّة، فما وظيفه المسلمين؟ والمسأله الواجب مراعاتها هنا هي أنَّ مجرَّد الإصرار على الأصول البنيويَّة للفكر التَّقليدي، الّذى تشترك فيه جميع الأديان والّذى هو جوهر الدِّين، غير كافٍ، ولا يمكن توقُّع إخلاص جميع المسلمين لهذه الأ-صول دون الأخذ بنظر الاعتبار قدره هذه الأ-صول البنيويَّة في حلِّ المسائل الجديده. وبيان آخر، إنَّ إحدى المشكلات والمسائل الأساسيّة للعالم الإسلامي المعاصر هي كيف ينبغي تطبيق الأصول البنيويَّة للإسلام في الطُّروف الفعلية. فهل أنَّ الفكر التَّقليدي يمتلك قدره والقابليه لمواجهة التَّطورات الّتي يواجهها المسلمون اليوم؟



تعرّض هذه المقالة إلى البحث في مجال تقييم المعادلات فيما بين العلم والدين لأجل تفسير العلم الديني. ويعدّ قانون «تلازم العقل والشرع» المطروح في علم الكلام القديم والجديد وكذا في نظريه الاجتهاد؛ الركيزه الأساسيه لهذه المعادلات.

و كنت قد سعيّت ببضاعه مزجاء وذلك في مقاله لى بعنوان «النظريه الاكتشافيه للاجتهاد» إلى إرجاع قانون التلازم بين العقل والشرع إلى أقسامه البنيويه وبشكل تفصيلي في المرحله الأولى، والتوفيق فيما بين الأقسام المستتجه من هذا التفصيل مع خواص وأحكام كلّ قسم في المرحله الثانيه ثمّ دراسه وتقييم التّركيبات الممكنه للقانون المزبور في المرحله الثالثه، كي يحدّد التّركيب المنسجم لهذا القانون الذي يمتلك قابليته التّعميم، وكان هذا المقال قد نشر ضمن عدّه مقالات في مجله عالم الفكر. (٢) وإنّ نتيجته البحوث الّتي قدّمتها في النظريه الاكتشافيه للاجتهاد ستُعتمد كأساس لبحوث مقاله الحاضر. وعلى هذا الأساس، ستعرّض للإجابة عن عدّه أسئله أساسيه مطروحه في هذا المجال وتقييمها:

ص: ٤٧

١- (١). باحث ومدرس في الحوزه العلميه والجامعه.

٢- (٢). مجله عالم الفكر (باللغه الفارسيه)، العدد ٣٠ - ٣٦ وكذا ٤٥، ٤٦، ٥٣، ٥٤، ٥٦ و ٥٧.

الأول: ما المقصود من الدّين في «علاقه العلم والدّين» أو ماذا يمكن أن يكون أو ماذا ينبغي أن يكون؟

الثاني: ما المقصود من العلم، أو ماذا يمكن أو ينبغي أن يكون؟

الثالث: إنّ الاجتهاد الذي هو طريق لكشف واستخراج ثمّ إستنباط المعارف والقضايا والمقرّرات الدّينيّه من المصادر المعتمده في الشّرع، كيف وبأى أساليب يمتدّ إلى جهاز المعرفة البشريّه ليقوم بإستنباط المعارف والتّفسير الدّينيّه من داخله بشكل مشروط ومحدود وتدرّجى؟

فهذه المسأله، إضافه إلى أنّها تعدّ أهمّ مسأله في الاجتهاد، فهي أيضاً من أهمّ مسائل المعرفة. ولقد قام الباحثون في أصول الفقه بالبحث في هذه الاستفسارات الآنفه من جوانب متعدّده وكانت النّتيجه طرح عدّه نظريات رئيسيّه قمنا بعرضها في بحث النّظريّه الاكتشافيه للاجتهاد وأثبتنا فيه النّظريّه التي توصّلنا إليها.

الرابع: إنّ الاجتهاد الذي هو فعّاليه عقليّه خاصّه وغير ضروريّه في مرحله العلم الاكتسابي والتّدرّجى والذي يعتمد مباشره على المصادر الأساسيه للدّين والأمدله المؤيّدّه في المصادر الأساسيه؛ ما هي العلاقات الموجوده أو التي من الممكن أن تكون موجوده بينه وبين العلوم الأخرى التي تتعلّق بنظام المعرفة في قسم العلم الاكتسابي؟

الخامس: ما هي النّسبه فيما بين الاجتهاد الذي يمثّل حالياً عمليّه اكتشافيه وإستنباطيه والاكتشافات الأخرى التي تحدث خارج نطاق الاجتهاد؟

السادس: ما هي مكانه فرضيات العلم البشريّ في مجال الطّبيعه، ما بعد الطّبيعه، الإنسان والمجتمع وسوى ذلك، وما هي العلاقه الممكنه فيما بينها وبين ذات القضيه والقانون؟

فهذه المسأله تعدّ من أهمّ مسائل العالم المعاصر والنّظريات الاجتهاديّه، فينبغي دراستها في موقعها الأعمّ، ويمثّل هذا الاستفسار بحسب الموازين التي يحملها محاوله للإجاباه عليها و حلّ عقدها.

إنّ أىّ سؤال أو استفسار، يعدّ مرحله تمهيديه لاستكمال المعرفة، ثمّ إنّ أىّ جواب أو خطّه، يعدّ مرحله لتحقيق استكمال المعرفة، مع أنّ الإجابات والبرامج تحتاج بذاتها إلى

أسئله واستفسارات أخرى؛ لكون منظومه المعرفة البشريّه محدوده وتدرّجيه وممكنه

الخطأ فهي بحاجة على الدوام إلى مراحل تحسّيته وتكميلته، دون أن تفقد المراحل السابقة قيمتها العلميّة، مع أنّه من الممكن أن تكون بعض أقسام نظريّات تلك المرحلة قد تمّ إبطالها. لكون الإبطال ذاته هو من أقسام المعرفة وأنّ ضعف النظريّات السابقة يستبدل إلى كمالات نظريّات أخرى بإبطاله.

## مدخل

يمكن أن يشمل الحوار في موضوع «العلم والدين» عدّة مسائل عرضيّة، والّذى يهّمنا في هذا المقال هو نوع علاقته الاثنين في مطابقتها «لواقع العام». ويشمل «الواقع العام» الواقع التجريبي، الواقع ما بعد الطّبيعيّ وواقع ذات الأمر. ولفظه «الواقع العام» لفظه عامّه تفيد إحدى المعاني المذكورة أو اثنين منها أو جميعها بحسب خصوصيّاتها المورديّة.

والمقصود من «العلم» في هذا المقال، معنيان على نحو مانعه الخلو:

المعنى الأوّل: العلم العام الّذى تشترك فيه الطّبيعة والإنسان بل إنّ الطّبيعة الفعليّة عاقله؛ من قبيل: أصل عدم التناقض، أصل أنّ كلّ شيء قائم بذاته، أصل بطلان الدّور والتسلسل التعليليّ غير الزّمنيّ، أصل احتياج الحادث إلى علّه وحاجه الممكن إلى وجوديّته وأمّثال هذه الأصول والقضايا العامّة الأخرى والّتي يكون بعضها قابلاً للاستدلال أو لا يحتاج إلى استدلال أو ضروره استدلاليه.

المعنى الثّاني: العلم الاكتسابي الّذى يحصل بشكل استدلالى من خلال المعرفة العموميّة والقواعد المنطقيّة الحاكمه عليها سواء كان دون استعانه بتجربه عامّه وتجرّبه خاصّه أو بالاستعانه بهما معاً. هذا النوع من العلم يتميز بالنسبه للإنسان غير المعصوم، بأنّه يكون في معرض الخطأ وعدم مطابقتها للواقع من جهه، ومحدود وتدرّجي وتنامي جوانبه بشكل تدرّجي من جهه أخرى ولأجل ذلك، فهو بحاجة إلى نقد وتحسين وتكميل وهذه الحاجه لا- يمكن زوالها مطلقاً؟ لاستلزامها انتفاء كونه محدوداً وتدرّجياً وممكن الخطأ؛ فالعلم الاكتسابي غير العمومي عند غير المعصوم، يتميّز بثلاث خصال، كونه محدوداً، تدرّجياً وإمكانية عدم مطابقتها للواقع.

وعلى هذا الأساس نصل إلى قانون الصفر في العلم المعرفي الّذى يحدّد المكانة الأساسيّة للمعرفة البشريّة قبل قوانين الأوّل، الثّاني، الثّالث و... الخ.

## قانون الصفر ما فوق الافتراضى

فطبقاً لهذا القانون، تكون أى معلومه ونظريه فى نطاق العلم الاكتسابى من حيث الجهاز الاكتشافى لنتيجتها المعطاه، تابعه لملاكات وقوانين ذلك الجهاز. لكن من حيث رقبه العقل العمومى والعقل التركيبى للمعلومات والنظريات الاكتشافيه تكون فى معرض الاحتمال فوق الافتراضى. بمعنى أن رأى الناظر من الخارج للمعلومه والنظريه، يحتمل صدق المعلومه والنظريه كقضيئه، وكذا يحتمل عدم صدقها. (١)

ولأجل تفسير قانون الصفر ما فوق الافتراضى وإقامه الدليل الكافى عليه نقول:

إنّ الإمكان على معنيين؛ الأول: الإمكان الذاتى الخاص والذى يسند إلى الممكنات، والذى يعرف فى الاصطلاح الفلسفى، بالإمكان الماهوى. مع أنّه بالإمكان إطلاقه على الوجودات الإمكانيه حسب رأى القاصر. والإمكان الذاتى الخاص الذى هو بمعنى سلب ضروره الوجود والعدم وفُسر أيضاً باستواء نسبه الوجود والعدم إلى الشئ. وهذا الإمكان هو معنى ما وراء الطبيعى والذى يستخدم فى جميع الممكنات وفى جميع المراتب الإمكانيه، سواء كان فى ما بعد الطبيعه، أو فى الطبيعه أو فى جميع سلاسل الصعود والتزول الإمكانى. وبالطبع فإنّه يوجد فى وقائع الطبيعه والنفس، معنى آخر للإمكان وهو الإمكان الاستعدادى إلى جانب الإمكان الذاتى الخاص. ويوجد إمكان آخر أيضاً يدعى بالإمكان الوقوعى. وإضافه إلى المعانى المذكوره، هناك معنى آخر كذلك وهو الإمكان الافتقارى. ونظريه الإمكان الافتقارى من جمله النظريات المبتكره فى مراحل الفلسفه الإسلاميه بمفهومها العام. وقد بين ودون الملا صدرا هذه النظريه فى الوجود المعرفى الإمكانى.

والثانى: الإمكان بمعنى احتمال الصّيدق والكذب؛ وهذا المعنى؛ ليس مبهماً بحدّ ذاته، ومع ذلك فمن الأفضل التعرّض قليلاً لشرحه لأجل معرفته واستخراج أحكامه.

## شرح الإمكان بمعنى الاحتمال

إنّ أساس الاحتمال إمّا أن يكون الإمكان الذاتى الخاص أو عدم العلم بموقع الحدث أو الشئ أو القضيئه. ففى كلتا الصّورتين، يعدّ الاحتمال، عمليه حسابيه وإحصائيه يتّخذ فى

ص: ٥٠

---

١- (١). يجدر التنبيه على أنّنا سنقتصر من الآن فصاعداً على استعمال لفظه قضيئه بدلاً عن المعلومه والنظريه لكون المعلومات والنظريات تُفسّر بواسطه القضيئه.



الحاله الّتى تتضمّن معياراً لما بعد الطّبيعـه وجهاً فلسفياً أيضاً. فهذه العمليـه الإحصائيـه قابله للتـحليل والاستنتاج بحسب الاحتمالات والنّظريـات الأساسيّة لذلك الحساب. وفي الأوضـاع اليوميـه، يكفى إلى حدّ ما تأثيرها على الوضع العادى للذهن والعمل وفقاً لذلك التأثير، ولكن فى الموارد الرّياضيـه والمنطقيـه والفلسفيـه تتأكّد الحاجه إلى نظريـه تحتيـه وكذلك إلى رياضيّات الاحتمال.

وهنا نقول: إنّ القضيـه الّتى تُحمل عليها التـصوّرات الجزئيـه يمكنها كذلك قبول أى احتمال يحتمل طبقاً لحساب الاحتمالات، وبغض النّظر عن ذلك، يحتمل لها احتمال الصفر ما فوق الافتراضى. فهذا الاحتمال بغض النّظر عن نظريـه الاحتمال ورياضيّات الاحتمال يثبت لأى قضيـه ناشئه عن الإنسان المحدود ومحتمل الخطأ. والمقصود من ذلك أنّ أى قضيـه بشريـه تقوم على أساس إمكان الخطأ فى حاملها وعلى أساس احتمال تساوى الصّيدق والكذب فى داخلها بصورة فوق افتراضيـه؛ لا يتجاوز احتمال صدقها الصفر.

### الاستدلال على احتمال الصفر فوق الافتراضى

إنّ أى قضيـه غير ضروريـه وغير عموميـه فى نطاق الموجود الجائز الخطأ (إضافه إلى احتمال والصدق والكذب المساوى كلّ منهما للكسر) تتضمّن احتمال الخطأ من خلال قابليـه خطأ الموجود غير المعيارى. ومع أنّ هذا الاحتمال هو بمعنى احتمال الصدق والكذب إلّا أنّه يأتى من إمكان الخطأ الذاتى الخاص. فمضمون هذا الإمكان أنّ الموجود الجائز الخطأ ليس له واقع قضايـا بشكل ذاتى. فتحقّق الواقع أو عدم تحقّقه لا يمثّل أى منهما ضروره بالنّسبه له ولأنّه حسب البرهان الّذى أقامه الفلاسفه، وعلى الخصوص هنا، وحسب التّقرير الّذى أنجزه الفيلسوف الإسلامى الكبير نصير الدّين الطّوسى، وكذلك حسب البرهان الّذى قرّره الكاتب:

أنّ إمكان الشّىء مع أنّه بحسب مرتبه ماهيـه الشّىء، يعادل تساوى طرفى الوجود والعدم فيه، دون رجحان ذاتى لأى طرف على الآخر، إلّا إذا رجحت علّه وحجّه أحد الأطراف. لكن هذا الإمكان بحسب ذات الأمر يكون مساوياً لعدم الشّىء. ومن هنا، فجميع الممكنات تكون ذاتياً معدومه فى مرتبه نفس الأمر المتعلّق بالذّات، وعدمها الذاتى لنفس الأمر يتقدّم على وجودها. إذن فجميع الممكنات، حادثه بالحدوث الذاتى لنفس الأمر وتصبح موجوده بعد عدمها بواسطه تأثير واجب الوجود بطريق غيـروى وتبعى.

وعلى هذا الأساس، نستنتج أنّ إمكان الخطأ فى الوجود غير المعيارى، يعادل عدم حصول ذات أمره فى واقع القضايا الاكتسابية. ومن الطّبيعى أنّ تكون هذه المعادله قائمه بقطع للنّظر عن علل الحصول تلك. بمعنى أنّ الوجود الجائر الخطأ يكون فاقداً بشكل ذاتى ومن دون اعتبار علل تحصيل الواقع لواقع القضيه. إذن فاحتمال صدق القضيه - من جهة أنّها منسوبه إلى الوجود القابل للخطأ - يكون مساوياً للصفر بشكل تبعى، مع أنّها لا تكون مساويه للصفر إذا أخذت بشكل مستقلّ عن ذلك، وإنّما تكون من خلال الجانب الرياضى البحث مساويه للكسر.

كان هذا شرحاً موجزاً لنظريه قانون الصّفر ما فوق الافتراضى. والنتيجه المستحصله من هذا القانون، هى استمرار حاجه القضايا الاكتسابيه لتوليد قضايا أكثر ومن ثمّ تُخلّى مكانها إلى قضيه أقوى منها فى عمليه التّقويم. لكون قانون الصّفر هذا قانوناً لما فوق الافتراض، فالقضيه، تمتلك خصيصه اكتشاف نفسها وحفظ ذلك الاكتشاف وأنّ صدقها وكذبها يرتبط بأدلتها. فقانون الصّفر يقتصر على القول: بأنّ القضيه ليست هى من سنخ القضايا الضّروريه والعموميه كأصل عدم التناقض أو أصل امتناع التّرجيح بلا مرجّح فهى فى معرض الخطأ. ولهذا، فإنّ قانون الصفر هو قانون تحذيرى يرغم العقل على التّقيد وتجديد النّظر وتطوير المعرفه ولا يصل إلى استدلالات لاذعه من خلال ذلك؛ لكون القانون المذكور بمثابة رقيب يعمل خارج القضيه ولا يمارس أى عمل سوى إيقاظ العقل لكنّ مسار الاستدلالات يسير وفقاً للملاكات والحدود الوسطيه والأشكال المنطقيه. فليس لقانون الصفر تحذير سوى أنّه ينبغى تقريب الاستدلالات إلى المرحله المعياريه ما وسع ذلك واختبارها على أدقّ وجه.

ولهذا السّبب، فإنّ قانون إمكان الخطأ الذى يعادل الخطأ فى المرتبه الذاتيه للوجود الممكن الخطأ، يمكن تسميته «قانون إمكان العلم البشرى». لأنّه بواسطه هذا القانون ينحى العلم الاكتسابى وغير العمومى عن أن يكون ضرورياً. ويوضع فى ذيل قانون إمكان الصّدق.

ونضيف توضيحاً: إنّ لفظه الضّروره فى بحث الصّيدق والكذب القضيوى تكون بمعنى ضروره صدق القضيه ولا تتنافى مع الإمكان الذاتى للقضيه التى يمثّل الإمكان مادّتها وجهتها. وكذا لفظه الإمكان فهى فى هذا البحث بمعنى احتمال الصدق القضيوى، لكنّ

الإمكان فى حامل القضية الذى هو هنا الكائن الجائز الخطأ يستخدم بالمعنى الما بعد الطيعى له الذى هو الإمكان الذاتى الماهوى نفسه.

## عالم «الضرورة» فى العلم

لا يوجد سوى عالمان للضرورة:

١. عالم المفاهيم والمعلومات والقضايا العموميه التى لا ترتبط بالاستدلال والتقد؛ وعلى الخصوص من جهة أن نظام الاستدلال والانتقاد هو بحاجه إلى هذا العالم ومع الأخذ بنظر الاعتبار عالم العلم العمومى الذى يكون التقد وإقامه الدليل ممكناً فيه. فمفاهيم «الوجود»، «العدم» وتعريف «العلّة والمعلول» و «الشّرط و المشروط» وقضايا «امتناع التناقض» و «امتناع الدور» و «التسلسل التعليلى» تحتل مكانها فى مجموعه العلم العمومى؛ وعلى الرغم من أن بعض العلوم فى هذه المجموعه عموميه وليست بحاجه إلى استدلال، لكنّها فى مقام بيان الملاك، تقترن بالاستدلال؛ كامتناع التسلسل التعليلى الذى يقترن بالاستدلال، فى حاله كونه عمومى، ولكن الاستدلال، باعتباره عمومياً، يتميز بضروره صدقه ولا يتبع قوانين العلم الاكتسابى الناجمه عن العقل الخاص.

٢. عالم المصونيه الذى هو فى حاقّ الواقع وفى نظام الكلّ الإمكانى، الذى يعدّ معياراً لمقياس المعرفه والأخلاق ويفتح هذا العالم، شعاعاً لمرتبه علم المعصومين عليهم السلام والعلم اللدنى؛ ومن هنا عهد طريق إبلاغ المشيئه الإلهيه إليهم كى يبلغ وينجز الدّين بطريق مباشر ومن خلال ضروره الصدق. توضيح ذلك أن إبلاغ التّعاليم وأصول الدّين والأخلاق يصبح معيارياً من خلال مأخذين، فى نظام الممكن:

المأخذ الأول المرجع المستقرّ فى حاقّ واقع الإمكان الذى هو العلم اللدنى للأنبياء والأوصياء عليهم السلام؛

والمأخذ الثانى المرجع المستقرّ فى حاقّ الدّهن بوصفه مستقلاً عن الدّهن ويمكن اعتباره بمثابة نفس الأمر وهذا المأخذ هو نفسه العقل العمومى والعناصر والأصول العموميه والضروريه للعقل العملى والعقل الأخلاقى؛ أمثال أصل «امتناع التناقض» فى العقل النظريّ العامّ وأصل «ضروره الصّديق والصّحّه» فى العقل الأخلاقى العامّ، وكذلك أمثال أصل «تعميم الموافقه باعتباره الشّرط اللازم للقانون الأخلاقى» والذى يرتبط بالعقل العملى.

إن لفظه «الدين» تُستخدم هنا بالمعنى الذي يأتي من ماهيته العقل العام ومن حاقّ جهاز الأخلاق، بقطع النظر عن الآراء المختلفة فيه. وقبل توضيح هذا المعنى، من الجدير توضيح لفظه «التدين» من جهة الإدراك الذهني وكذلك من جهة إمكانها الاستعمالي لإيصال المقصود الذي يستتبع معرفه فيما بين الأذهان.

فلفظه «التدين» ناظره إلى ذلك النوع من العزم المشترك للعقل والأخلاق لانتخاب حقيقه ما والذي يرجّح على أيّ عزم آخر دون شرط أو محدودية. ففي ذلك الوقت الذي يتحقّق هذا العزم بشكل حقيقي ويتجسّد في الإنسان فرداً ذاتاً، يتحقّق الإيمان والديانه ويظهر في مراتب الفصول الذاتيه للنوع الإنساني وأيّ كائن عاقل آخر ذو فصل ذاتي والذي عُبر عنه في النصوص الشرعيّة المرويّه بـ «روح الإيمان».

فعلى الرغم من أنّ الديانه لها درجات، إلّا أنّ تحقّق كلّ درجه؛ بالتناسب وكمالها الخاصّ، يستتبعه مجموعه من التّرجيحات الجدّيه؛ فعلى سبيل المثال، مع أنّ الإنسان يحب جلب النّفع لنفسه وإذا لم يردعه العقل العمليّ فإنّه يرجّح منفعه نفسه على أيّ شيء آخر، ولكنّه في مرحله العزم على ترجيح منفعه غيره على منفعه ينقطع عن الاقتضاءات النفسانيه ويتّجه صوب ترجيح الإحسان وترجيح الأمر الأبدي بالإحسان، الناشئ من مبدأ الوجود والأخلاق. ففي مرتبه مثل هذا العزم يتحقّق الفرد الدّاتي للديانه؛ يعني أنّ هذا العزم الموجود ذاته، هو من الأفراد الذاتيه لحقيقه الديانه.

ومن خلال تحليل خواصّ وشروط هذا العزم وكذلك البحث عن منبعه، نستنتج أنّه مع أنّ لفظه «الديانه» ليست مشروطه بموضوع أو موضوعات أو بمنبع خاصّ بحسب ملاحظه الظهور الاستعمالي في اللّغه، لكنّها بحسب الخواصّ والشّروط - التي أُشير إليها إجمالاً - تكون مشروطه بالعقل والأخلاق، باعتباره المنبع الدّاخل للّعزم على الدين من جهة، وبالحقيقه المستقلّه عن الذّهن والرأي من جهة أخرى. هذه الحقيقه التي تتجسّد بشكل تجعل من الجهاز المتّحد للعقل والأخلاق يقف خاشعاً أمامها ومنساقاً من قبل القانون الأخلاقيّ الخالد. فهذه الحقيقه هي مبدأ الوجود والأخلاق ومن هنا فإنّ لفظه «الدين» التي تختصّ بالحقيقه التي ترتبط ارتباطاً ماهوياً مع المبدأ العام والأساس التّابع لها، تكون مستقرّه

فى الجهاز الأخلاقى. وكما سىجىء فى البعث المعلق بمعرفه ماهيئه الدين؁ لا يمكن من خلال جهه العقل المحض تحديد أى مضمون للدين دون اعتقاد بالله.

فالعزم على الترجيح غير المشروط للحسن؁ يعادل ترجيح الأمر اللامشروط بفعل الحسن على الدوافع والحاجات؛ ولأن الأمر غير المشروط بفعل الحسن؁ هو أمر مطلق وخالد؁ إذن فىكون مستقلاً عن الإنسان وأى موجود ممكن ويختص بمبدأ الوجود والأخلاق. ولهذا؁ فالديانه؁ هى الترجيح الأخلاقى المحض للأمر غير المشروط ويتعلق هذا الأمر بجميع المحتوى المنهجى الذى يحدّد عقله العلمى وعقله الأخلاقى العمومى من الناحيه الداخليه؁ ويتمّ تحديده من الناحيه العيئيه والخارجيه من قبل واجب الوجود.

وجاء الدور للتعرض لبيان ماهيئه الدين بحسب الخواص و الشروط الأساسيه وكذلك بحسب مبدأه وحقيقته المقومه له.

إن المقصود من ماهيئه الدين؁ هى ماهيئته من حيث معناه فى قضيه العلم والدين؁ وعلى أساس الشرح الذى قدّمناه عن مفهوم الديانه وكذلك بالنظر إلى بيان مفهوم الدين باعتباره العزم العقلى والأخلاقى لتحصيل الحقيقه التى هى ذاتاً جديره بالامتنان؁ ويمكن الآن التطرق لمقوله ماهيئه الدين من حيث الارتباط فيما بين العقل الأخلاقى؁ باعتباره المتدين والممتن وبين الحقيقه الإلهيه؁ باعتبارها متعلق الديانه بالذات. ومراعاة للاختصار؁ سنعتبر بمصطلح «العقل الأخلاقى» عن عموم نظام العقل والأخلاق؁ لنكون قد أشرنا إلى جانب العقل المحض والجانبين العلمى والأخلاقى المحض.

فطبقاً للقضايا السبعه المنظمه فى مفهوم العقل العلمى. (١) وطبقاً لبعض البحوث المدوّنه فى نقد العقل؁ العقل الأخلاقى؁ بجميع مميزاته؁ يكون العقل مطيعاً ومنقاداً فى مقابل القوانين الأبديّه والأخلاقيه ويؤصّلها فى عالم الوجدان. لذا؁ فإن أى تكليف أو أمر أو مفهوم أخلاقى؁ هو بالحمل الشائع؁ حاصل فى مرتبه العقل الأخلاقى؛ يعنى أن الفرد الحقيقى لكلّ من الأمور المذكوره؁ متحقّقه فى العقل. فهذا العقل؁ هو عقل أخلاقى على وجه الضروره وليس كما يقال من أنّه وصل إلى مرحله الأخلاق بواسطه الاكتساب والتأمل؛ وكذا القوانين الأخلاقيه فهى متحقّقه فى العقل على وجه

ص: ٥٥

الضرورة، ولا- يحتاج العقل لأجل كشفها وفهمها إلى الاكتساب والتحصيل فالإنسان أخلاقى بطبعه وفى مرتبه عقله، وهو بكل وجوده يستكشف الأخلاقيات ويتعقل فى جميع مراتبها دون استثناء. وهو فى مرحله الحس والتعقل يكتشف استقلال قوانين الأخلاق عن أفراد البشر وحتى عن الأفراد الجزئيه للعقول ويدرك أن الأوامر الأخلاقية، ليست مشروطه ومحدوده ولذا فهى غير ناتجه عن الموجود الممكن.

فيكون الطريق قد فُتح للعقل الداخلى لأجل النمو وتعقل حقيقه النظام الأخلاقى فى بُعدى الماهية والوجود المتحققين منه؛ لأنه اتضح أن النظام الأخلاقى لم يأت من المخلوق؛ إذن فهذه الحقيقه هى مبدأ الوجود والأخلاق والتى من خلال وضع قوانين العمل الاختيارى فى نظام الممكنات وإبلاغها بواسطة الأنبياء والأوصياء عليهم السلام ، تدعى «الشارع» وبهذا الشكل يوضع الدين من ناحيه الشارع الإلهى للموجود الممكن المختار.

من هنا، فإن ماهية الدين بحسب اقتضاء العقل النظرى والعقل الأخلاقى، عباره عن نظام أصول الإيمان وقوانين العمل فى منطقه الاختيار، فى ذات الوقت الذى تؤخذ بنظر الاعتبار مسأله الأمر بين الأمرين ونفى الجبر والتفويض، ومن هنا جاء وضع هذا النظام للأصول والقوانين من قبل الله وأبلغها من خلال وكلائه إلى الموجودات المختاره.

فالدين بعد إبلاغه وعرضه للناس، ينتقل إلى إدراكاتهم بطريقتين عمومى واكتسابى. فحقيقه الدين الذى هو ملاك تقويم المعلومات والقضايا الإدراكية الدينيه، له مرحلتان تطابقتان طوليتان:

المرحلة الأولى، مرتبه النزول والاستيداع. وهذه المرحله تبين الدين من حيث نزوله على النبى صلى الله عليه وآله وإيداعه عند الأوصياء عليهم السلام ، هى المرتبه الأولى لواقع الدين فى عالم الإمكان. وفى أديان الأنبياء السالفين تمثل المرحله الأولى لواقع الدين؛ مرتبه من التحقق يحصل فيها نزول واستيداع الأصول والأحكام أيضاً.

المرحلة الثانية، مرتبه صدور وإبلاغ أمور الدين من قبل رسول الله والأوصياء عليهم السلام . وهذه المرتبه تكون فى طول المرحله الأولى وتتأخر عنها تأخراً رتيباً وطبيعياً وتكون مرافقه للتأخر الزمانى أحياناً. وفى هذه المرحله تتخذ الأصول والأحكام والقوانين فعليتها بالنسبه إلى سائر الموجودات المختاره. وهذه الفعليه، هى منشأ وجوب البحث عن البلاغات والمقررات.

وفى المرحلة الأولى، يقتصر تنجّز فعلية البلاغات على نواب الله المعصومين الذين هم وعاء لنزول البلاغات أو استيادها ولا تتعدى إلى المرحلة الثانية، فلا- تتحقّق فعليّتها ولا تُقبل آثار فعليّتها. ولهذه المرحلة دخل موضوعى فى التّحقّق الفعليّ للأحكام والمقرّرات والماهيات التّشريعيّة؛ يعنى أنّ طريق النّبىّ صلى الله عليه وآله والوصى عليه السلام هو الطّريق الوحيد المعيارى والمضمون لإبلاغ أمور الدّين للموجودات العاقله ولذا فهذا الطّريق - باعتباره الطّريق الصّحيح الوحيد - هو طريق موضوعى فالطّريق الموضوعى لا يكون مجرّد طريق وصول البلاغ، بل هو دخیل فى مضمون البلاغ أيضاً. فدون مثل هذا الطّريق، لا يتحقّق إبلاغ المقرّرات والقوانين الإلهيّة. فاستناد الأمور إلى مبدأ الوجود والدّين وإمكانية الاستدلال لها لا يتيسّر إلّا بواسطة هذا الطّريق المضمون، أمّا غيره من الطّرق فهي غير ممكنه. لذا فإنّ جميع طرق كشف الأحكام وإستنباط المضامين والمقرّرات وكذلك جميع طرق كشف الوظائف العمليّة وإستنباط القواعد العامّة، يعود إلى المرحلة الثانية لواقع الدّين.

فالأدّله الاجتهاديّة والفقاهيّة، ناظره إلى المقرّرات المستقرّة فى المرحلة الثانية ومن هنا يؤخذ فى قانون الملازمات (كملازمه وجوب ذى المقدّمه لوجوب المقدّمه وملازمه التّهى لبطلان الشّء مورد التّهى بشكلّ عامّ أو خاصّ، على فرض ثبوت هذه الملازمات) طرفى الملازمه على أساس المرحلة الثانية. ففى ملازمه العقل والشرع، يمكننا أخذ قانون الملازمه نسبه إلى المقرّرات الموجوده فى المرحلة الثانية لواقع الشرع، بغض النّظر عن شروط وحدود الملازمه. والقانون المذكور الذى يحتاج إلى معرفه فائقه للوصول إلى مرحله أعلى ليس له فعلية ولا يستطيع إثبات أو تنجيز إستنباطاته على المكلفين بشكلّ مستدلّ. وفضلاً عن ذلك فإنّ العقل الخاصّ والمكتسب لا يستطيع استنتاج تصوّرات وقضايا لائقه دون الاستناد إلى مصدر مصون ومستقرّ فى نظام العالم، ويطلب من الجميع نسبه هذه التّصوّرات إلى الله. فمع أنّ العقل الخاصّ والمكتسب المتّصف بالمحدوديّة وجواز الخطأ له قدره فائقه ميتافيزيائى، لكنّه فى المرحلة الأولى لواقع الشرع لا يمتلك قدره فائقه.

فنتيجه افتراض الإمكانية الفائقه للعقل الخاصّ لمرحلة الشرع الأولى وكذلك إمكانها للعقل الخاصّ فى ماوراء الطّبيعة، هى إنشاء جهاز ما وراء الطّبيعة وجعل نظام الاكتشافات الماورائيّة لها ممكنه. ولكن افتراض الإمكانية الفائقه للعقل الخاصّ لمرحلة الواقع التّشريعى الأولى لا يمكن تحميلها مثل هذه التّتيجه بخصوص أساس التّشريعات ونظام الاكتشافات

الدّينيّه. إذ على العكس من ذلك، فإنّه سيؤذن لأفراد العقول الخاصّه الجلوس على مسند التّشريع وتعميم إستنباطاتهم بالتّعارض مع باقى العقول، وهذا ما يؤدّى إلى نتيجته متناقضه؛ لأنّه إذا كان كلّ عقل خاص يمتلك الرّخصة لإجراء مثل هذا البرنامج ويستطيع أن يقرّر إستنباطاته باعتبارها قضايا نفس الأمر ويعمّمها على باقى العقول، ففي هذه الحاله نكون قد جوّزنا قضايا متناقضه، سواء كان التناقض فى المرحله الأولى أم الثّانيه. وكذلك تكون الرّخصة قد أُعطيت لكلّ واحد من العقول من تقرير قانون عام يتعارض والعقل الخاصّ الآخر. فى حال أنّ هذا التّجوز يعدّ محالاً ومعادلاً لإمضاء وإبطال جميع الأحكام العقليّه؛ لأنّه عندما يقول هذا التّجوز: إنّ أىّ عقل مرخّص له تعميم قراراته على العقل الآخر، يقول للعقل الآخر أيضاً الكلام ذاته. ولأنّ العقول الخاصّه، محدوده وجائزه الخطأ كذلك، يكون هذا التّجوز مناظراً لأنّ نقول: إنّ أحكام كلّ عقل صحيحه و خاطئه فى ذات الوقت.

إذن فإعطاء مثل هذه الإجازة للعقول المحدوده والاكتسابيّه فى مقابل أحدها الآخر، يكون معادلاً لإمضاء مقرّرات جميع العقول المحدوده ومعادلاً فى ذات الوقت لإبطال مقرّرات جميع العقول المحدوده؛ لذا، فإنّ مثل هذا التّجوز غير عقليّ، وغير شرعى وأنّ مثل هذا التّجوز الفائق والمتناقض، غير ممكن على العموم.

## العلم والدّين فى الميزان

كان كلامنا حتّى الآن ذا طبيعه علميّه ودينيّه من جهه أنّ الدّين والعلم هما حقيقتان فى نفسيهما - بغض النّظر عن قدره الأجهزه المعرفيه والعلميّه الّتى تعود إلى الإستنباط والبحث - وبالطّبع فإنّه قد أصبح من المعلوم شيئاً ما أنّ الجزء الضّرورى للأجهزه المعرفيه والعلميّه، بطبيعته الضّرورىّ، يدرك حقيقه الدّين واقتضاءاته العامّه وإذا أراد أن يعمل طبقاً لضرورته تلك، فإنّه سيّتجه صوب الدّين واقتضاءاته العامّه ويلتزم به من صميم ذاته.

فالعقل العلمىّ فى ماهيّته العامّه والأوليّه، من جهه أنّه يريّح القوانين الأخلاقيه على اقتضاءات الحاجه والأخذ والعطاء والضرر، يعدّ «عقلاً أخلاقياً»، ومن جهه أنّه فى ترجيحه القوانين الأخلاقيه يقرّر ربطها بمبدئها الماهوى والوجودىّ، يعدّ «عقلاً ديتياً».

والآن وبعد الأخذ بنظر الاعتبار اقتضاءات حقيقه الدّين من جهه، وكذلك الأخذ بنظر الاعتبار اكتشافات سنجيه العلم من جهه أخرى، تتأكّد بشكل عام هذه النّتيجه وهى أنّ



الدّين في مرتبته المحضه، الّتي هي مرحلة نزوله واستيداعه لدى النّوّاب المعصومين وكذلك مرحلة إبلاغه من قبلهم، منسجم ومتماثل ومتلازم مع العلم في مرتبته المحضه والضّروريّه؛ لأنّ العلم في مرحلة العقل الضّروريّ والعموميّ يقتصر على كشف وتصديق القضايا الضّروريّه الصّيدق، كما أنّ الدّين في نفس أمره، يقرّر ويشرّع القضايا الضّروريّه الصّيدق والأحكام والقوانين الضّروريّه من جهة القانون الأخلاقيّ. وكما أنّه لا يوجد تقابل وتنافٍ فيما بين العقل النّظريّ العموميّ والعقل العمليّ العموميّ - بل إنّهما يمدّان بعضهما البعض - كذلك لا يوجد تنافٍ فيما بين العقل النّظريّ والعمليّ وبين العقل الدّينيّ. وكذلك، لا يوجد تنافٍ وتقابل فيما بين الاقتضاءات العامّه للعقل في جوانبه الثلاثه النّظريّه والعمليّه والدّينيّه واقتضاءات الدّين في مرتبته المحضه.

### المسأله الرئيسه في مجال إحراز العلم البشري للواقع

أمّا الآن فستتضح مسأله الدّين والعلم، من خلال نوع علاقات العقل والدّين. فالمسأله الأساسيه أنّ كمّيّه ونوعيّه معرفتنا واطّلاعنا على الدّين، تكون تابعه لكمّيّه ونوعيّه إستنباطها من معطيات الدّين ولأنّ عموم، كيفيه وماهيه إستنباطاتنا تابعه للمنهج والمسلوك الاجتهاديّ. وقدره الطّريق الاجتهاديّ كذلك، وكذا تابعه للأدله والأصول والقواعد الاجتهاديّه، لذا فسوف تُطرح هذه المسأله وهي؛ ما هي الطّرق والأساليب الّتي من الممكن أن يتّخذها علمنا الاكسابيّ، التّدريجيّ، المتناهيّ والممكن الصّيدق ليقوم الارتباط مع حاقّ الدّين التّازل من عندالله ويصل إلى حقيقته؟ فدراسه حدود وشروط إمكان هذا الإستنباط وبيان مراحل التّدريجيه، يعدّ أهمّ مسأله في مبنى الاجتهاد.

وتتجلى مثل هذه المسأله في مجال ارتباط علمنا الاكسابيّ مع الواقع ونفس الأمر: فإذا كان عقلنا في منطق الاستدلال والتّجربه - الّتي هي منطق العلم الاكسابيّ - محدوداً وتدريجياً ومحتمل الخطأ، فما هي الطّرق والأساليب والوسائل الّتي يتّبعها للارتباط بالواقع والوصول إلى ذات التّصورات والقضايا في المجالات النّظريّه والعمليّه والأخلاقيّه؟ وبعبارة أخرى، كيف يمكن إحراز الواقع مع كونه يتميّز بالمحدوديه في مرحلته الخاصّه والاكسابيه ويواجه على الدّوام إمكانيه الخطأ وعدم مطابقه الواقع، إلّا إذا أريد للمعرفه، أن تكون شيئاً آخر غير العلم الصّحيح؟ فإذا كان العقل يحرز الواقع، فينبغي أن يعلم الواقع بالعلم

الصّحيح والمضمون، فى حال أنّ مثل هذا العلم يستلزم وجود الحدّ الأقلّ من المعيار المضمون العمومىّ فى نطاق العلم الاكتسابىّ ذاته.

إنّ الإجابة على مسأله العقل والواقع تقع على عاتق النّقد المعرفىّ والفكرىّ وتقويم مصادر المعرفة والفكر؛ نقد يقيم ويبحث فى مرحلته الأولى، العقل، التّصوّر، الحسّ، والإدراك التى هى مصادر المعرفة، ويقوم فى المرحله الثّانية، بتحليل وتقييم وإعادة تنظيم إمكان وسعه وشروط ومعيار المعرفة والفكر المستخلصه من المصادر كى يعلم مقدار قابليّته كشف ووصول جهاز المعرفة للإنسان العادىّ إلى الواقع المستقلّ عن الأذهان ويرى إلى أى مدى يمكن وصوله وما هى وما محلّ حدوده؛ تلك الحدود التى تحاصر العقل البشرىّ غير المضمون تكوينيّاً ولا تُجيز له على الإطلاق العبور إلى صفتها الأخرى؟ فهل من الصّحيح وجود حدود تكوينيّة لجهاز المعرفة؟ وهل من الصّحيح أنّ الحصارات الوجوديّة والماهويّة تحول دون عبور العقل إلى عوالم أرفع وأرقى؟ أم أنّ العقل لا حدود له وأنّ المعرفة ليست سداً تكوينيّاً؟

وقد جاء نقد المرحله الأولى فى بحوثنا حول تقييم المعرفة، تحت عنوان عنوان «نقد العقل التركيبى»، «نقد شموليه العقل» و «نقد العقلى»؛ لأنّه وطبقاً لما جاء فى تلك البحوث، أنّ مؤسّسه العقل تتكوّن من عدّه أقسام وعدّه مراحل وتمتدّ فى جذر كلّ شعور، وكما أنّ الإنسان وأيّ موجود يمثّله، له عقل نظرى وعقل عملى، فكذلك له عقل أخلاقى وعقل شهوىّ ويتمتع بالعقل الاحتمالى (العقل فى مرحله الوهم والخيال) والعقل الحسيّ والعقل الوجودى. فجميع هذه الأقسام والمراحل تكون مقومه للشموليه العقلية.

وعلى أساس هذه الشموليه العقلية، تصل الكائنات العاقله إلى مرحله العقل الخاصّ. وفى هذه المرحله، يصبح العلم الاكتسابى والاستدلالى وقبول النّقد فى المجالات المتعدّده، ممكناً للإنسان وأقرانه. فجميع العلوم البشريّة ابتداءً من العقلية الأصيلة وحتىّ الحسيّة والتّجريبيّة إلى العلوم الوضعيّة والتّفسيريّة ترتبط بمرحله العقل الخاصّ. والمقصود من العقل الخاصّ، العقل المنظّر، سواء كان فى الأمور العقلية المنتجة للنظريات أم فى الأمور الحسيّة. وبما أنّ هذا العقل محدود وجائز الخطأ وتدرىجى، فهو بحاجة إلى معايير مستقلّة عنه. وتوجد هذه المعايير فى العقل العمومىّ وكذلك فى العقل الخارج عن الذّهن الذى هو مضمون وعالمى. ويتمّ استكشافها فى العقل العمومىّ والخارج عن الأذهان بواسطة المعلومات والقضايا العموميّة والاستدلالات المستقلّة عن الآراء، أمّا استكشافها فى العقل

العالمى والخارج عن الأذهان فيتم عبر علامات العلم المحض الذى هو علم لدنى وتكون ممكنه بواسطه استكشاف علامات المصونيه من الخطأ. وهذا العلم المحض والمصونيه غير المشروطه، ينحصر فى نواب الله المعايير فى نظام الممكنات. ويوجد برهانان تآمان على وجود هؤلاء النواب: أحدهما لى والآخر إنى.

## البرهان الانى

إن المعايير المذكوره لهؤلاء قد اتضحت بشكل يمكن معه إدراكهم من قبل جميع الكائنات العاقله ولا يحتاج اتضاحهم فى الأذهان والعقول لأنى تنظير من قبل العقل الخاص. ولكون أى من القوانين الأخلاقيه والأوامر المسانحه للدين التى تتوحد بطبيعتها، لم تقم على أساس النظريات والآراء، فكذا معرفه أوامر الله ومبلغها لا- تبنى على النظريات والآراء. فلو كان الأمر كذلك، لكان نظام العقل البشرى والقانون الأخلاقى عاجزاً أمام تنظيرات واستدلالات العلماء، ويلزمه انتظار نظريات العلماء لتقول له: ما هو الصحيح وما هو الخطأ أو تجيز له، أن يقول صدقاً أو يعمل خيراً.

فالنظام العقلى لأنى كائن عاقل يكفى لتثبيت القوانين الأخلاقيه، مثلما يكفى لتثبيت المعلومات وأصول المعرفه النظرية. وكذا يكفى لإقرار القانون القائل: «لا يمكن لأنى موجود جائز الخطأ أن يعمم آراءه العقلية على باقى الموجودات». فهذا القانون، هو أساس استقلال العقل العمومى عن النظريات وميول العقل البشرى الخاص. وكذلك أساس ارتهان الكائنات العاقله بالكائنات المعايير والمصونه عن الزلل والخطأ المستقره فى نظام الممكنات. فلو لم يكن الأمر كذلك، لما كان للعقل معنى، ولا للقانون الأخلاقى ولا للاستدلال والاحتجاج.

فمما مرّ حول طبيعه العقل ونوع الدين الخالص ومراحل تقييم العقل نستنتج ما يلى:

١. إن العقل على نوعين ولكل خصوصياته وقوانينه التى لا- يمكن توقعها من الآخر. النوع الأول: العقل العمومى الذى يبين المعلومات والقضايا والأصول والقوانين الضرورية الصّدق التى لا تحتاج إلى نظريه وتحتاجها الاستدلالات والنظريات. ويضعها تحت تصرف العقل الخاص والاكتسابى.

النوع الثانى: العقل الخاص والاكتسابى الذى يكون فى مرتبه تحقّق علوم ومعارف الإنسان المحدود والجائز الخطأ وأقرانه من الكائنات الأخرى.

إنَّ العقل الخاصَّ أو العقل العمومي، يتوخَّد في الإنسان المعصوم، لذا فعقله ضروريٌّ بجميع أبعاده وعلى هذا الأساس لا يمكن صدور أى خطأ وسهوَ منه - جهاز المعرفة، أشمل من جهاز المعرفة السَّيِّئِيَّ والمُسَبِّئِيَّ - ولأجل هذا، فهو يعتبر معياراً حسب أى منطق وأى معنى. ويرتكز هذا على أنَّ نظام المعصوم، هو نظام لدنَّيٍّ ممكن، إمكانيه الذاتى يساوق الإمكانيه الوقوعى والإمكانيه الوقوعى لكمالاته يتَّحد وجوداً مع الوجود الافتقارى فى مرتبه الوجود الإمكانيه الأوَّل.

٢. إنَّ الاستدلالات، سواء كانت عقليَّة أو تجريبيَّة عقليَّة أو إستنباطيَّة فهي ترتبط بجهاز العقل الخاصَّ ومن هنا تنحصر الاستدلالات بقانون ذو ثلاثة وجوه. وهذا القانون هو عبارته عن كون الاستدلالات محدوده وتدرجيَّة ومرافقه لإمكانيه خطئها.

٣. وعلى أساس هذا القانون، فإنَّ الاستدلالات مع أنَّها من الممكن أن تكون مَدْرَكاً ودليلاً- لنتائجها، لكنَّ مدركيَّتها تكون مشروطه ومحدوده ولا- يمكن مطلقاً توقُّع أن تكون مدركيَّتها غير محدوده. وعلى هذه الركيزه قُسم الدليل فى بحوث أصول الفقه إلى ثلاثة أقسام:

الأوَّل: الدليل «عام الشَّمول» الذى ينحصر بقول وفعل وتقرير المعصوم عليه السلام وفى العقل الضَّرورى، كأصل عدم التناقض وأصل احتياج الممكن إلى علَّة مرجَّحه وبطلان الدَّور والتسلسل.

الثانى: الدليل «الشَّامل» الذى تقتصر مدركيَّته بشروط معيَّنه على المراجعين الفاقدين للدليل فى المجالات التى يُحتاج فيها إلى خبره. بتوضيح، أنَّ مثل هذه المدركيَّه تكون من سنخ المنجَز والمُعذِر وليست من سنخ محصَّله الواقع. لكنَّ الدليل عامَّ الشَّمول الذى جاء فى القسم الأوَّل، فإضافه إلى كونه حجَّة لمحصَّله الواقع، فهو منجَز لها ومعيار ضرورى لصديق القضية أيضاً.

والثالث: الدليل «اللازم» الذى تقتصر منجزيَّته على من يمتلك دليلاً ولا يكون دليلاً لغيره كالقطع الشَّخصيَّ الذى يعتبر دليلاً للقاطع فقط، مع أنَّه يوجد كثير من الاختلاف فى نوع دليليَّه قطعه وأحكامه. وكذلك مثل استدلال العقل الخاصَّ فى الفقه دون الاستناد إلى مصادر الشَّرع. فمثل هذا الاستدلال لا يعدُّ دليلاً بالنَّسبه إلى الآخرين، حتَّى فى صورته كونه موجباً للقطع، فلذا لا يمكن للمراجعين تقليد الرأى المستحصل من استدلال العقل الخاصَّ.

وبناءً على أن استدلال العقل الخاص هو من سنخ الدليل اللّازم وليس من سنخ الدليل الشّامل، تُطرح هذه المسألة:

ما أهمّيه الاستدلال الإستنباطي للعقل الخاصّ للمجتهد؟ مع أنّ مثل هذا الاستدلال يمارس أيضاً بواسطة العقل الخاصّ ويؤدّي إلى إستنباط الآراء الفقهيّة.

الإجابة الموجزة على ذلك هي: أنّ الاستدلال الإستنباطي الّذي يُصطلح عليه بالاجتهاد، هو عمل تخصّصي وخبروي تكون نتيجته كباقي الأمور الّتي يجب أن تؤخذ الخبرويّة في تحصيلها والبناء عليها. مع هذا الفارق وهو أنّ الخبرويّة الإستنباطيّة تجيز الكشف عن الأحكام الشّرعيّة عن طريق المجتهدين ضمن شروط خاصّة. لكنّ الخبرويّات الأخرى تعطى الإذن بالمراجعه لحاجات أخرى. أمثال الخبره الطّبيّه الّتي تجيز للمريض مراجعه الطّبيب. مع ملاحظه، أنّ الخبرويّة الاجتهاديّة إذا ما استندت إلى مصادر الشّرع يمكن أن تكون مَدرَكاً لعمل الآخرين أمّا إذا لم تكن مستنده إلى مصادر الشّرع واقتصرت على الاستناد على استدلال العقل الخاصّ، ففي هذه الصّوره، تقتصر إمكانيه مدرّكيّتها على المجتهد ذاته، لأنّ الدليل العقليّ الخاصّ في الفقه ليس هو من سنخ مَدرَك الإفتاء للمكلّفين الآخرين فأقصى مرتبه له هو أن يكون من سنخ الدليل اللّازم. (الدليل اللّازم، هو الدليل الّذي لا تسرى حجّيته أو منجزيته إلى غير محضّل الدليل. على خلاف الدليل الشّامل الّذي يسرى إلى الغير وله إمكان الحجّيه والمنجزيه على الآخرين أيضاً).

وبالطّبع فإنّ هناك اختلافاً فيما بين الباحثين في المسلّكين الأصولي والأخباري في حجّيه الدليل اللّازم بالنّسبه لمحضّل الدليل. النّظريّه الأصوليّه الغالبه تتمثّل في: أنّ الدليل العقليّ اللّازم، إذا كان مولّداً للقطع يكون حجّه على محضّ له على الأقل، أمّا النّظريّه الأخباريّه فإنّها تُشكّل على الحجّيه اللّازمه للدليل العقليّ حتّى في صوره كونه مولّداً للقطع.

٤. إنّ طبيعه الدّين هي عبارته عن المعلومات العموميّه الّتي تكون بذاتها منشأ لتصديق واحترام وفداء طبيعه العقل، تحت أيّ ظرف وفي أيّ موقع كان. ولعدم وجود أيّ عقيدته تجبر العقل بشكل ذاتي وغير محدود وغير مشروط على التّصديق والاحترام والفداء، إذن فالله وحده هو الّذي تستفزّ عقيدته طبيعه العقل للتّصديق والاحترام والفداء دون أيّ شرط وأيّ حدّ «يظهر ماهيته الطّاعه».

لأن مفهوم الدين هو مفهوم متجذر في طبيعته العقل، ويكون مستقلاً في أي موقع كان سبباً أم مسبباً، ومعنى هذا الكلام أن:

تصور وتصديق الدين هو من صنف التصورات والتصديقات الأولى والضروريه ومستقر بعُموميته التامه في طبيعته العقل. ومن هنا فإن منظومه طبيعته الدين التي تتحصّل من مفهوم الدين بشكل ذاتي، تكون مساويه لمنظومه طبيعته العقل في مواقعه الثلاثه النظرية، العملية والأخلاقية.

وهذا، هو نفسه يمثل منظومتى الدين والعقل في الميزان العمومي، واللذين يكونان منشأ لقانون الملازمه فيما بين قوانين الدين وطبيعته العقل. ففي هذه الملازمه تكون قوانين طبيعته العقل فقط من حيث أنها عقل ضروري ملازمه لقوانين الدين. لكنّ قوانين العقل الخاصّ الذي هو عقل اكتسابي محدود وتدرجيّ وجائر الخطأ، ليست كذلك؛ لعدم إمكان أخذ الملازمه بين الدين الذي هو معصوم ذاتاً وبين العقل المحدود وجائر الخطأ الذي يوصف بالعقل الخاصّ. لأنّ فرض الملازمه في هذه الصوره، يكون مساوياً لفرض الملازمه بين ضروره الصدق وإمكان الكذب، وهذا هو نفسه فرض التناقض.

٥. وعلى هذا الأساس، فلا توجد ملازمه فيما بين الرأي الناتج عن العقل الخاصّ كجهاز العقل البشريّ وبين الشرع الذي هو ضروري الصدق. وتقتصر إمكانيه وجود العلاقه وبشكل مشروط ومحدود، فيما بين العقل الخاصّ والشرع، في الحاله التاليه:

### الوجه المحدود والمشروط لعلاقه العقل الخاصّ بالشرع

إذا كان العقل الخاصّ، مطابقاً للواقع وإذا كان الرأي الناتج عنه، مطابقاً لرأي العقل الضروريّ، ففي هذه الحاله يكون ملازماً لرأي الشرع. وإذا أبدى العقل الخاصّ رأياً مخالفاً للواقع ولم يكن مطابقاً لرأي العقل الضروريّ، ففي هذه الحاله لا يكون ملازماً لرأي الشرع. ولكن لأنه لا يمكن للعقل الخاصّ ذاته إنتاج معيار لتبديل هذه الشرطيه - التي قرّناها - إلى حمله فلذا لا يمكن من خلال العقل الخاصّ تشخيص «أيّ من آراء العقل الخاصّ، في أن يكون مطابقاً أو غير مطابق للواقع والعقل الضروريّ» ولهذا، ولأجل رفع الدور والتسلسل يحب الاستعانه بالعقل الضروريّ والعموميّ، لتقييم آراء العقل الخاصّ. وتلقى عهده شرح وتفسير الاستعانه بالعقل العموميّ لتقييم العقل الخاصّ على تدقيق جهاز العقل الذي نظّمنا حتى الآن قسمه الأعظم بتوفيق الله.

إذن فكشف علاقه العقل الخاص بالشرع، منوط على الدوام بكشف كونه مطابقاً للواقع والعقل الضروري. وهذا الكشف، الذى حصرناه إلى الآن فى إطار العقل الخاص، غير ممكن. إلّا فيما لو استطعنا إيصال استدلال العقل الخاص بواسطة معايير الاستدلال إلى مستوى العقل العمومى الذى هو ضرورى، فى هذه الحالة، نستطيع كشف مطابقه العقل الخاص فى إحدى استدلالاته وهذه هى نفسها الاستعانه بالعقل العمومى.

وبالطبع فإننا سوف لا نواجه نظريات العقل الاكتسابى فى مثل هذا الفرض، وإنما مقررات العقل العمومى.

إذن فالعقل الخاص من حيث أنه عقل خاص، يبقى على الدوام مشروطاً ومحدوداً. بتوضيح؛ أن استدلالاته ونظرياته بما أنها اكتشافية، فلا- يوجد أى مجال للتردد فى قيمتها العلميه. لكنّ القيمه العلميه للنظريه، لا تساوى قيمتها الإستنباطيه. فحينئذ يليق بالدليل أن يعتمد على المصادر المستقله عن جهاز الذهن والمعرفه فى عمليه الإستنباط. وهذه المصادر عباره عن: كتاب الله و سنه النبى صلى الله عليه وآله وأوصيائه الاثنى عشر عليهم السلام التى يطلق عليها بالأدله الأربعة إذا ما أخذنا معها العقل والإجماع.

وبما أن العقل والإجماع لا يعدّان من المصادر، فما الوجه الذى يجعل منهما أدله وما المقصود بجعلهما فى عداد الأدله الفقهيّه بعد الكتاب والسنة، وأيضاً ما مدى حجّيه أو منجّزيه العقل والإجماع، كلّ ذلك ينتظم فى استفهام. إنّ الإجابة على هذا الاستفهام تحتلّ موقعها فى نطاق البحوث الأساسيه لأصول الفقه وقد أجاب الباحثون بعده أنواع من الإجابات من خلال الاستدلالات والتقييمات المتواليه على مدى عهود وتوصّلموا إلى حلول للقسم الأساسى من تلك المعضله. فمع كلّ هذا ولأنّ العمليّات العلميه، لا- تغلق مطلقاً وينبغى طيّها بشكل تدريجى، وأنّ أى نظريه أو طريق حلّ لا يكشف إلّا عن بعض العمليّات أو من الممكن أن يكشف، فمن اللازم التوسّل وتجربه أساليب أخرى لحلّ الاستفهام المذكور. على الخصوص أن استفهام العقل والإجماع، كان مورداً للبحث والتقد على الدوام وكان علماء الإسلام منذ صدره وحتى الآن على اطلاع دقيق على إشكالات هذا الاستفهام. وقد بذلوا جهوداً وبأساليب متعدده لتفكيك هذه الإشكالات وحلّ عقدها. وكان من نتيجة ذلك النّقد والنّظريات التى برزت فى هذا النطاق، والتى يُعلم مقدار لياقتها فإنها إضافه إلى

احتياجها إلى مطالعته وبحث واختبار لأدلتها، تحتاج أيضاً إلى مقارنتها مع النظريات والاستدلالات الأخرى.

ونحن هنا لا نسعى إلى اكتشاف مستويات هذه العقلية والتفديّة وما نتج عنهما، إلّا لأجل إيضاح صعوبته مبحث العقل والإجماع كحركته في مراحل الاجتهاد بشكلٍ أوسع. ومن المعلوم كذلك أنّ الإجابة الموجزة على هذا الاستفهام العميق غير مرضية. لكن يستحسن الإشارة إلى جواب الاستفهام المذكور.

### نبذه لبيان العقل والإجماع باعتبارهما أدله شرعيّة

بيان الإجماع المنزل منزله الدليل

إنّ اتفاق أفراد الإنسان جائز الخطأ على رأى ما لا يعدّ بذاته منشأً شرعياً له في نفس الأمر؛ لأنّ المنشأية الشرعيّة في نفس الأمر تتأتّى من الإرادة التشريعية لله.

ومن هنا اعتبرنا النبيّ صلى الله عليه وآله والوصى عليه السلام نواباً معصومين لهذه الإرادة التشريعيّة، فإرادته هؤلاء هي إبلاغ لإرادته الله بصوره محضه، وتكون تبعاً لذلك منشأً شرعياً في نفس الأمر. مع هذا الفارق وهو أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله يكون سبباً للتشريع من قبل الله، والوصى عليه السلام سبباً لبقاء التشريع.

إذن فالشرع لا يتحقّق إلّا من قبل الله ونوابه المعايير في النظام الإمكانى العام. أمّا طريقه البرهنة على رجوع الشرع إلى الإرادة التشريعيّة لواجب الوجود بالذات وإلى نوابه على نحو الرجوع التبعي؛ فإنّه وكما جاء في مفهوم طبيعته الدّين، لا يوجد أى ملاك يمكنه بشكل ذاتي وغير محدود وغير مشروط أن يكون منشأً للتصديق والاحترام، ومن ثمّ الاتّباع والفداء، يمكن تصوّره في الممكنات ولذا تكون قوانين النظام الأخلاقيّ التي هي بلا شرط وبلا حدّ، أوامر شرعيّة.

ولكن هل بإمكان الإجماع اكتشاف الشرع؟ وبعبارة أخرى، بما أنّ الإجماع، ليس مصدراً شرعياً، فهل يمكن عدّه من الأدلّة الفقهيّة؟ مثلما أنّ الإمارات الظّنيّة مع أنّها بالضرورة ليست مصدراً شرعياً، لكن من الممكن عدّها بمنزلة الأدلّة الفقهيّة ضمن شروط وحدود معيّنة.

ويتمثّل رأى الإماميّة في أنّ الإجماع يكون دليلاً إذا ما كان كاشفاً عن رأى المعصوم عليه السلام لكنّه في غير هذه الحالة، لا يعدّ دليلاً فقهيّاً. فسواء كانت كاشفيّة من خلال الجانب التضمّنى أو الجانب الالتزامى، فمنطقه هذه الرأى محدوده بالأمور والمقرّرات



الفقهية، ولا- تستعمل في أصول الدين، لأنَّ أصول الدين تثبت باليقين العمومي. ومن هنا لا- يوجد سوى مدركين حقيقيين لأصول الدين:

أحدهما المدرك العالمى فى النظام الإمكانى العام: هذا المدرك العالمى، يتمثل فى كلِّ زمان بشخص المعصوم عليه السلام ممثلاً لإرادة الله.

والآخر المدرك العقليّ المحض فى النظام العلمى: هذا المدرك العقليّ المحض، هو العقليّ الضرورى والعمومى للكائنات العاقله والّتى يعدّ الإنسان من جملتها.

كانت هذه لمحّه لبيان الإجماع المنزل منزله الدليل.

### بيان العقل المنزل منزله الدليل

مع أنَّ العقل ليس له تعدّد نوعى وهو على طبيعه واحده فى كلِّ عاقل. لكن لديه تعدّد مرتبتى.

المرتبه الأولى، هو العقل العمومى الذى يُسمّى بالعقل الضرورى. ووصفت هذه المرتبه بالعموميّه، لأجل أنَّ عناصرها وأصولها وقوانينها واحده فى جميع الكائنات العاقله وتكون غير قابله للاختلاف ومستقله عن شؤون وأحوال الأشخاص ولا تدخل ضمن الظروف الزمانيه والمكانيه. وتتضح فى هذه المرتبه؛ الأصول الأوليه مثل «عدم التناقض»، «امتناع الدور والتسلسل»، «احتياج الممكنات إلى علّه» و «احتياج القضيه الاكتسابيه وغير الضروريه إلى دليل والموارد الضروريه الأخرى». وكذلك يتحقّق ذلك القسم من الاستدلالات الّتى هى عموميّه، مترافقه مع نتائجها فى هذه المرتبه. فهذا العقل الّذى هو محض، يكون أساساً لجميع الاستدلالات والاكتشافات والاحتجاجات فى المرحله النظريه والعملية والأخلاقية ويكون متلازماً مع الشرع.

المرتبه الثانيه، هى العقل الخاص والاكتسابى الّذى يمثل جهاز العلم التدرجى والمحدود والمشروط. فهذه المرتبه الّتى هى مؤشّر للإنسان المحدود والجائر الخطأ فمع أنَّ لها استقلاليتها بحسب اقتضاء الماهية العقلية للأشخاص والأحوال وظروف الفضاء الزماني، لكنّها بسبب كونها محدوده وتدرجيه وكذلك بسبب أنَّ كشف الواقع بالنسبه لها هو ممكن فحسب وليس مضموناً، لا يمكن أن تكون دليلاً شمولياً فلذا فهى قابله للاختلاف ويوجد مثل هذا الإمكان وهو وصول أحد الأفراد حسب استدلال عقله إلى نتيجة مخالفه لنتيجه استدلال الفرد الآخر، بسبب أنَّ استدلال فرد ما يكون له إمكانيه المدركيه بالنسبه له ويمكن

أن يكون مدرَكاً لفرد آخر فى حال أن يكون له ذات الاستدلال. ولأنَّ هذه المرتبه من العقل لا- يمكن أن تكون أساساً عاماً للجميع ولا- يمكن أن يتوقَّع أى شخص قبول الآخرين باستدلالة دون أى اعتراض، إذن لا- يمكن القول: بأنَّ العقل الخاص والاكتسابى هو دليل شرعى دون شرط. وكذلك لا يمكن القول: إنَّ هذه المرتبه من العقل، ملازمه للشرع. وإنَّما لأجل دفع السفسطه ولأجل العمل طبقاً لهذه المرتبه، يمكن الاقتصار على هذا التقرير: وهو أنَّ استدلال العقل الخاص إذا كان موافقاً للعقل الضرورى العمومى وإذا أُيد وثبت العقل الضرورى العمومى ذلك الاستدلال، ففي هذه الحاله يكون ملازماً للشرع أمَّا فى غيرها، فلا يكون ملازماً للشرع.

وهنا تتضح مسئله ويتمثّل عنوانها بهذا الشكل: هل يوجد طريق من العقل ذاته يثبت بشكل مضمون أنَّ استدلال العقل الخاص فى هذا المجال أو ذاك، يتفق مع العقل الضرورى العام ويؤيّد من قبل العقل الضرورى أم لا؟

إنَّ الإجابة على هذه المسأله هى من الوظائف النقدية لجهاز العقل وتخرج عن نطاق هذا البحث ولهذا سوف نغض النظر عنها. لكننا مضطرون لهذا الإيضاح وهو أنَّ هذه المسأله تظهر عندما يؤدّى العقل الخاص استدلالاً عقلياً محضاً دون دعم من جهته الأخرى، لكن فى حاله استناد العقل الخاص إلى المصادر الدينيه، لا يكون استدلاله حينها عقلياً داخلياً، بل إذا كان استدلاله اكتشافياً وإستنباطياً، فهو اجتهاد يمكن اعتباره مدرَكاً للفتوى ضمن شروط وحدود معينه.

وفى هذا الفرض، يكون العقل مجرّد أداه للإستنباط. وبالطبع يحتلّ العقل موقعه فى تعريف الاجتهاد باعتباره طريقاً شرعياً للإستنباط الفقهى، لأنَّ الاجتهاد عمل استدلالى وأنَّ أى استدلال يتمّ بواسطه العقل، لكن العقل، فى هذا التعريف، ليس له استقلاله وإنَّما يستند إلى المصادر الدينيه ويستفاد فى طول المصادر الدينيه من العقل الضرورى والإجماع الكاشف (على افتراض فعلية الكشف).

### **العبور من مفهوم طبيعه الدين وطبيعته العقل إلى العلم الدينى**

إن المقصود من طبيعه الدين، الماهية المحضه للدين بشكل مستقلّ عن الآراء ومستقلّ عن نظام الأسباب والمسببات. فهذه الماهية من حيث نفس الأمر، مقرّره لتمام الشرع من قبل الله

الَّذِي أبلغها إلى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فِي مَقَامِ التَّأْسِيسِ وَإِلَى الْوَصِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي مَقَامِ الْإِبْقَاءِ.

وَيَكُونُ وَعَاءُ هَذِهِ التَّمَامِيَّةِ الْمُبْلَغَةِ، كِتَابُ اللهِ وَقَوْلُ اللهِ وَفِعْلُ اللهِ وَتَقْرِيرُ الْمَعْصُومِ عَلَيْهِ السَّلَامُ . هَاتَيْنِ الْمَرْتَبَتَيْنِ لِلتَّمَامِيَّةِ، تَكُونَانِ بِذَاتِهِمَا ذَاتَ الدِّينِ الَّذِي تُقَارَنُ الْإِدْرَاكَاتُ وَالْأَرْاءُ وَالْاجْتِهَادَاتُ بِهِ.

أَمَّا مَا هِيَ الدِّينُ مِنْ حَيْثُ الْعَقْلُ الْعُمُومِيُّ (مِنْ حَيْثُ طَبِيعَةُ الْعَقْلِ بِشَكْلِ مُحَضٍّ) فَقَدْ تَقَدَّمَ شَرْحُهَا فِيمَا مَضَى . تَبْقَى مِلَاحَظَةُ فِي هَذَا الْمَجَالِ، وَهِيَ: أَنَّ طَبِيعَةَ الدِّينِ فِي الْعَقْلِ الْعُمُومِيِّ وَالضَّرُورِيِّ الْمُحَضِّ، تِلْكَ الْمَاهِيَّةُ الَّتِي يَكُونُ تَصَوُّرُهَا وَتَصْدِيقُهَا مَوْجُوداً فِي ذَاتِهِ فَيَتِمُّ تَصْدِيقُهَا مِنْ قَبْلِهِ بِشَكْلِ ذَاتِيٍّ، فَيَحْتَرِمُهَا دُونَ أَيِّ شَرْطٍ وَحَدٍّ لَهَا فِي جَمِيعِ الْمَرَاتِبِ وَعَلَى أَيِّ فَرْضٍ وَحَالٍ وَيَقِفُ أَمَامَهَا طَائِعاً بِصُورِهِ غَيْرِ مُشْرُوطَةٍ وَغَيْرِ مُحَدُودَةٍ وَهُوَ يَرْجِّحُهَا بِالضَّرُورَةِ عَلَى أَيِّ شَيْءٍ آخَرَ. وَلِأَنَّ مِثْلَ هَذِهِ الْحَيْثِيَّةِ الذَّاتِيَّةِ لَا تَتَصَوَّرُ فِي الْمُمَكِّنَاتِ، إِذَنْ فَرَأَى اللهُ وَحْدَهُ هُوَ الَّذِي يَكُونُ مَقُوماً لِلْحَيْثِيَّةِ الذَّاتِيَّةِ دُونَ شَرْطٍ وَحَدٍّ وَيَكُونُ مُحْتَرِماً وَمُورِداً لِلتَّصْدِيقِ وَالْفِدَاءِ لِأَنَّهُ وَاجِبُ الْوُجُودِ بِالذَّاتِ وَوَاجِبُ الْوُجُودِ مِنْ جَمِيعِ الْجِهَاتِ.

فَبِالْإِيضَاحِ الَّذِي تَمَّ إِنْجَازُهُ حَتَّى الْآنَ حَوْلَ كُلِّ مِنَ الدِّينِ وَالْعَقْلِ فِي مَرْتَبَةِ طَبِيعَةِ الْمَاهِيَّةِ، تَكُونُ قَدْ تَمَهَّدَتِ الْأَرْضِيَّةُ لِلانْتِقَالِ إِلَى نَوْعِيَّةِ وَمَقْدَارِ مَعْرِفَتِنَا بِالذِّينِ وَالْعَقْلِ. وَمَقْصُودُنَا مِنَ الْمَعْرِفَةِ، لَيْسَتْ تِلْكَ الْمَعْرِفَةُ الضَّرُورِيَّةُ الَّتِي تَتَعَلَّقُ بِالذِّينِ وَالْعَقْلِ وَالَّتِي مَضَى شَرْحُهَا قَبْلَ عَدَّةِ سَطُورٍ فِي الْقِسْمِ الْأَوَّلِ مِنْ هَذَا الْبَحْثِ وَالَّتِي كَانَ حَاصِلُهَا حَدِيثَيْنِ مُخْتَصَرَيْنِ فِي بَيَانِ الْمَقْصُودِ مِنَ الْعَقْلِ وَالذِّينِ فِي مَرْتَبَةِ طَبِيعَةِ كُلِّ مِنْهُمَا، وَإِنَّمَا الْمَقْصُودُ مِنْهَا؛ الْمَعْرِفَةُ الْاجْتِهَادِيَّةُ الَّتِي هِيَ الْعَنْصَرُ الْمَقُومُ لِلْعِلْمِ الدِّينِيِّ حَسَبَ الشَّرْحِ الْآتِي.

### الاجتهاد من حيث أنه مقوم للعلم الديني

لأجل شرح ارتباط العلم الديني بالاجتهاد، لا مناص من التّطرق إلى إيضاح معنى كلّ منهما.

### توضيح الاجتهاد بما هو مقوم للعلم الديني:

مع الأخذ بنظر الاعتبار التعاريف التي توصّل إليها باحثو أصول الفقه بخصوص الاجتهاد منذ زمن بعيد وحتى الآن ومع ذكر تتمّه تُستخرج من التعريف الأخير لأصول الفقه بشكل خاصّ ومن تعريف أصول الاجتهاد بشكل عام، يمكن تعريف الاجتهاد على نحو شامل (الذي

يشمل الاجتهاد فى علم الفقه وكذلك الاجتهاد فى باقى العلوم من حيث إمكانيه الإستنباط من النصوص الدينيه ( بهذه الصوره: الاجتهاد الشامل، عبارته عن «استخراج المفاهيم، القضايا، الأصول، القوانين والمقررات والأحكام من النصوص الدينيه على ضوء المباني والقواعد المستحصلة من تلك النصوص وعلى ضوء العناصر والضوابط المستنتجه من العقل الضرورى فى مرحليه النظرية والأخلاقية، وكذلك بحسب المستكشفات الأخرى التى أمضيت أو قررت و ثبتت فى الشرع».

لكن نظراً للقانون العام الذى يضع الاجتهاد ضمن جهاز تحت ضابطه جامعته، والذى يقول: إنَّ نتيجه الاجتهاد فى المجالات المذكوره، عبارته عن النظرية الاجتهادية التى يمكن تطابقها مع الواقع ( ليست ضروريه التطابق) وإلّا لم تكن هناك نظرية اجتهادية. إذن فإضافه إلى محدوديتها وتدرجيتها الناشئه من النظام الاكتسابى للعلم، تكون فى معرض عدم المطابقه للواقع، مع أنَّ الأدله الاجتهادية تؤيد أو تقوى مطابقتها للواقع فعلياً، لكن يتنفى تأييد وتقويه الأدله السابقة عند أى تغير للاجتهاد الحاصل.

كان هذا تعريفاً للاجتهاد بشكل يعطى نتيجه لمعرفتنا عن طريق الإستنباط من النصوص الدينيه. وبعبارة أخرى، إنَّ التعريف المذكور للاجتهاد، هو نتيجه للمطالعه والبحث فى طريق الإستنباط. ومن خلال هذه المطالعه والبحث، نصل إلى العنصر الأساسى للإستنباط الذى يكون اجتهاداً.

الاجتهاد بمعناه العام، ويشخص كفيته ومقدار ومسببات الإستنباط. وهذا المعنى العام للاجتهاد، يشمل الاجتهاد فى علم الفقه وأيضاً الاجتهاد فى باقى العلوم، إلى الحد الذى يمكن فيه إستنباط تلك العلوم بواسطه الاجتهاد فى النصوص الدينيه.

والاجتهاد بالمعنى المذكور يشمل كذلك الاجتهاد طبقاً للمسلك الأصولى، وأيضاً الاجتهاد طبقاً للمسلك الأخبارى؛ لأنَّ المسلك الأخبارى كالمسلك الأصولى؛ فى تحقق إمكانيه الوصول إلى المقررات والأحكام الفقيهيه عن طريق الإستنباط. والفرق بين المسلكين يتمثل فى شروط وحدود أدله الإستنباط، وعلى الخصوص فى مسأله الإستنباط عن الطريق العقلى، التى لا يجوزها المسلك الأخبارى ويستثنى منها مورداً واحداً فقط وهذا المورد هو ما يقتضيه العقل الفطرى بشكله المحض.

من خلال الشرح السابق حول طبيعه العقل وماهيه الدين بشكله المستقل عن الفرضيات، وما يبناه من التمايز فيما بين العقل العمومى والعقل الخاص والشرح الذى أنجز بخصوص المعنى العام للاجتهاد، نكون قد عيّدنا الطريق لاكتشاف ماهية العلم الدينى ومكانته. وعلى هذا الأساس، نقول فى بحث العلم الدينى: إن العلم الدينى على نوعين:

الأول: العلم الذى يكون الدين من جهه كونه ديناً، مسؤولاً عن تعليمه وتبيينه ومن ثم ترويجه وتطبيقه.

الثانى: العلم الذى يمكن استخراجه من النصوص الدينيه، مع أن الدين بشكل خاص من جهه كونه ديناً، لا يكون متكفلاً بالعمليات المذكوره من التعليم حتى التطبيق. وتوضيح ذلك، أن ماهية الدين، التى تضع النظام الإمكانى العام فى دائره الدين، تقوم أيضاً بشكل عام بتعليم العلوم التى هى غير مسؤوله عنها بشكل خاص كى ينسجم النظام البشرى مع النظام العالمى العام. فذلك العلم الذى يقوم الدين ببيانه بشكل خاص، هو العلم الدينى الخاص، والعلم الذى يقوم الدين ببيانه بشكل أعم، هو العلم الدينى العام. ويمكن شرح كلا نوعى العلم الدينى المذكور بهذا الشكل:

### شرح العلم الدينى الخاص

إن هذا القسم من العلم الذى يكون الدين من جهه كونه ديناً، مسؤولاً عن تبيينه ونشره وتطبيقه بشكل خاص، له مرتبتان:

المرتبه الأولى: العلم الدينى العمومى: هذه المرتبه من العلم الدينى، تُبرز عموم ماهية الدين، وأيضاً عموم ماهية العقل. فالأصول والقوانين الضرورىة التى هى متحققه ذاتاً فى جميع الكائنات العاقله تدخل ضمن المرتبه الأولى للعلم الدينى؛ كأصول المعرفه الربويّه وأمثال اللوازم الأوليه لتلك الأصول التى تتمثل فى النبوه والوصايه فى النظام العام والتى تتحقق لجميع العقول بشكل يقبل التعميم. وكذلك أمثال مصوتيه الأنبياء عليهم السلام والأوصياء عليهم السلام من النقص والجهل والخطأ. وأيضاً أمثال الاستدلالات العموميه التى ترتبط بالإستنباطات القابله للتعميم على العقول كالأصول

والقوانين الأوليه للعلم الدينى فى مرتبه الأولى، والتى تخضع للاجتهاد؛ لأنها قد جاءت جميعاً من ماهية الدين واستقرت فى طبيعه العقل قبل مرحله الاجتهاد.

المرتبه الثانيه، العلم الاجتهادى الخاص: وتكون هذه المرتبه من العلم منوطه بإعمال الاجتهاد حسب مبنى الأصول والقوانين والأدله وماخذها.

وتنحصر ماخذ الاجتهاد، فى كتاب الله وسنه النبى صلى الله عليه وآله وأوصيائه عليهم السلام فى لغه الفقه وأصول فقه الإماميه. وقيل فى شرح السنه: السنه، هى قول وفعل وتقرير المعصوم عليه السلام. لكن الأدله الاجتهاديه سميت وبشكل واسع فى تقارير أصول الفقه بالأدله الأربعة التى هى عبارته عن المصدرين الأساسيين الكتاب والسنه وعن العقل والإجماع اللذين يوضعان فى طول الكتاب والسنه، ومع أنهما اعتبرا من الأدله، لكنهما ليسا من المصادر. وقد بينا إلى حد ما الملاك فى عدم كون العقل والإجماع من المصادر. وكذلك بينا سببه وكيفيه دليليه العقل والإجماع وحدود وشروط دليليتهما بإيجاز.

أمّا فى شرح العلم الدينى الاجتهادى فنقول: إنّ هذه المرتبه من العلم، طُرحت فى مجال مسائل تستنبط نظريات لموضوعات متعدده من خلال مراجعته الأدله الأربعة، لكن من حيث أنّ إمكانياتنا وقدراتنا فى مجال الاستفاده الاجتهاديه من الأدله محدوده ومشروطه ومشموله بقانون إمكان الخطأ، وأنّ جهاز معرفتنا محدود بحدود قوى إدراكنا، فمع أنّه متّصل بالعقل العمومى، لكنّه لا يمكنه تحرير نفسه من إطارات قواه الإدراكيه، باعتبار أنّ جهاز معرفتنا اكتشافيّ وله قابليه الكشف عن الواقع. لذا فجهاز معرفتنا بمثابة إنسان محدود ومشروط وتدرجى التكامل، له شروط وحدود تترافق مع الشروط والحدود التى تتلازم معه فى الاستفاده من المصادر الدينيه، فتكون النتيجة أنّ النظريات الاجتهاديه مع كونها اكتشافيه ولها إمكانيه الحجّيه أو المنجزيه، لكنّها لا تحتل المرتبه الأولى كالتقارير وتثبيات العلم الدينى العمومى ومن هنا فهى ليست ضروريه وعموميه ومن الممكن أن تُطرح جانباً عن طريق اجتهاد آخر من قبل المجتهد نفسه أو مجتهد آخر، ويتغير بذلك الاجتهاد. وعلى هذا الأساس، فالعلم الدينى الاجتهادى إضافه إلى كونه ممكناً يكون متحقّقاً فى الواقع وكذلك مشروطاً ومحدوداً وأيضاً مفتوحاً بوجه مستقبل العلم والإمكانات والنظريات الاجتهاديه الأخرى. وهذا فى الحقيقه هو نفسه حديث كبار علماء الاجتهاد والفقاهاه من الإماميه على مدى قرون والمتمثل بأنّ باب الاجتهاد مفتوح وغير مسدود وقد أصبح هذا المسار العلمى أساسياً فى زمن غيبه الحجه المعصوم وذلك

من قبل النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَالْأَوْصِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ كَيْ تَقُومَ الْكَائِنَاتُ الْعَاقِلَةُ بِإِسْتِنْبَاطِ أَحْكَامِ أَحْدَاثِ الْأَزْمَنِ الْمُتَوَالِيَةِ حَسَبَ الْقُدْرَاتِ وَالْإِمْكَانَاتِ الْخَاصَّةِ وَالْعَامَّةِ مِنَ الْمَصَادِرِ وَالْأَدْلَةِ، مِنْ خِلَالِ الْجِتْهَادِ.

## مَقُومَاتُ الْعِلْمِ الْجِتْهَادِيِّ الْخَاصِّ

وَهِيَ عِبَارَةٌ عَنْ:

١. الْمَصَادِرُ الْمَزْدُوجَةُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَشَيْئِهِ الْمَعْصُومِ، الَّتِي تَعْتَبَرُ مَرْجِعاً أُسَاسِيّاً وَمَعْيَاراً عَامّاً لِهَذَا الْعِلْمِ الدِّينِيِّ. وَيَأْتِي الْعَقْلُ وَالْإِجْمَاعُ بِالْمَعْنَى الَّتِي تَقَدَّمَ شَرْحُهُ، فِي طَوْلِ هَذَيْنِ الْمَصْدَرَيْنِ، وَبِمِثَابِهِ كَوَاشِفُ مَشْرُوطِهِ وَمَحْدُودِهِ فِي الْمُمَارَسَةِ الْجِتْهَادِيَّةِ.

٢. الْعُنَاصِرُ وَالْقَوَانِينُ الْآلِيَّةُ مِنْ جِهَةٍ أَنْهَا تَحَقُّقُ أَصُولِ الْجِتْهَادِ الْعَامَّةِ فَتَكُونُ بِمِثَابِهِ مَنْطِقُ الْجِتْهَادِ. وَعَلَى هَذَا الْأَسَاسِ، يَكُونُ عِلْمُ أَصُولِ الْفَقْهِ بِمِثَابِهِ الْمَنْطِقُ لِلْفَقْهِ. فَكَمَا أَنَّ الْمَنْطِقَ يَفْسِّرُ الْقَوَانِينُ الْآلِيَّةُ الْمُسْتَقَرَّةَ فِي الْعَقْلِ الْعُمُومِيِّ لِأَجْلِ التَّأَمُّلِ وَالتَّقْيِيمِ، فَكَذَلِكَ عِلْمُ أَصُولِ الْفَقْهِ فِي تَعْيِينِ الْعُنَاصِرِ وَالْقَوَانِينِ الْآلِيَّةِ وَالْقَابِلَةِ لِلتَّعْمِيمِ لِتَحْدِيدِ أُسَاسِ وَضَابِطِهِ الْإِسْتِنْبَاطِ الْفَقْهِيِّ.

وَلَكِنْ لِأَنَّ الْجِتْهَادَ بِالْمَعْنَى الْعَامِ يَسْرَى فِي جَمِيعِ الْعُلُومِ الَّتِي يَعْلَمُهَا الدِّينُ مِنْ جِهَةٍ كَوْنُهُ دِيناً، فَكَمَا لَدَيْنَا عِلْمُ أَصُولِ لَعِلْمِ الْفَقْهِ، فَنَحُو ذَلِكَ لَدَيْنَا أَيْضاً عِلْمُ أَصُولِ بِالنَّسْبَةِ لِلْعُلُومِ الْآخَرَى الْمُسْتَحْصَلَةِ مِنَ التَّصَوُّصِ الدِّينِيِّ. وَلِأَجْلِ أَنَّ عِلْمَ أَصُولِ بَاقِي الْعُلُومِ الدِّينِيَّةِ تَعُودُ مَعْرِفَتُهُ إِلَى عِلْمِ أَصُولِ الْفَقْهِ بِعُنْوَانِهِ الْخَاصِّ، فَهَمَّ يَذْكُرُونَهُ تَحْتَ عُنْوَانِ أَصُولِ الْجِتْهَادِ الْعَامِ. إِذَنْ فَأَصُولُ الْفَقْهِ أَوْ أَصُولُ الْجِتْهَادِ فِي الْفَقْهِ، تَكُونُ كَاشِفَةً لِلْعُنَاصِرِ وَالْقَوَانِينِ الْآلِيَّةِ الْإِسْتِنْبَاطِيَّةِ لِلْفَقْهِ وَأَصُولِ الْجِتْهَادِ الْعَامِ وَكَاشِفَةً لِلْعُنَاصِرِ وَالْقَوَانِينِ الْآلِيَّةِ وَالْإِسْتِنْبَاطِيَّةِ لِلْعُلُومِ الدِّينِيَّةِ الْآخَرَى.

## الْعُلُومُ الْجِتْهَادِيَّةُ الْخَاصَّةُ

إِنَّ التَّعْرِيفَ الَّذِي عَرَضْنَاهُ لِلْعِلْمِ الْجِتْهَادِيِّ الْخَاصِّ، يَنْطَبِقُ عَلَى أَيْ عِلْمٍ تَتَوَفَّرُ فِيهِ عُنَاصِرُ ذَلِكَ التَّعْرِيفِ وَمَقُومَاتُهُ الْمَذْكُورَةُ. وَهَذَا نَأْتِي عَلَى بَيَانِ مَنْظُومِهِ هَذِهِ الْعُلُومَ بِإِيجَازٍ، دُونَ الْحَاجَةِ إِلَى تَثْبِيتِ جَمِيعِ عُلُومِ مَنْظُومَةِ الْعِلْمِ الدِّينِيِّ الْخَاصِّ عَلَى أُسَاسِ مَلَكَاتِهَا فِي جَدُولٍ.

١. العلم الإلهي بمعناه الأخص، الذي هو عبارته عن العلم الإلهي المستنبط والقابل للإستنباط بالأسلوب الاجتهادي الفقهي من الأدله الأربعة المتمثله بالكتاب والسنة والعقل والإجماع حسب التفصيل المتقدم وعلى الخصوص في إحلال العقل والإجماع في طول الكتاب والسنة في جميع النظريات الاجتهاديه.

ومن مشتقات العلم الإلهي الأخص، معرفه النبوه والوصايه ومعرفه المعاد ولكن بما أنّ العدل من صفات واجب الوجود فهو يُدرج في مبحث الصفات الإلهيه.

٢. الكلام الإسلامي الخاص الذي هو عبارته عن الكلام المستنبط والقابل للإستنباط بالطريقه الاجتهاديه الفقهيّه من الأدله الأربعة.

٣. الفلسفه الإسلاميه بالمعنى الأخص، التي هي عبارته عن العلم المستنبط لما بعد الطبيع والقابل للإستنباط بالأسلوب الاجتهادي المعهود في علم الفقه من الأدله الأربعة.

٤. علم التفسير الذي هو عبارته عن النظام الاجتهادي المستنبط والقابل للإستنباط من الأدله الأربعة لتفسير النصوص الدينيه ( كتاب الله والأحاديث المرويّه عن رسول الله والأنتمه الأطهار). فهذا العلم يعدّ كاشفاً لعناصر وقوانين وأساليب إستنباط المعاني الممكنه والمقصوده من النصوص الدينيه.

٥. علم الفقه الذي هو النموذج الأوضح للعلم الديني الاجتهادي. لأجل ذلك ذكرناه عند البدء بتحديد الأسلوب الاجتهادي في العلوم الدينيه باعتباره أسلوباً اجتهادياً معهوداً في علم الفقه.

٦. علم أصول الفقه الذي هو عبارته عن المنظومه الآليه والقابل لتعميم الإستنباط الفقهي. بشرط إستنباطها من الأدله الأربعة كما هو في العلوم الاجتهاديه الأخرى، دون أن تؤدي إلى الدور أو التسلسل.

وبعد هذا العرض للعلوم الدينيه الخاصه طبقاً لمنظومتها والتميز لمراتبها العموميه عن المراتب الاجتهاديه، حسب المعايير التي بُيّنت، تصل النوبه إلى إيضاح العلم الديني بالمعنى الأعم:

## العلم الديني بالمعنى الأعم

ترجع أعنيّه هذا النوع من العلم الديني إلى جهه أنّ ماهيّه الدين ليست مسؤوله عن تعليمه وترويجه بتطبيقه بصوره ذاتيه ومخصوصه، بل إنّ ماهيّه الدين من حيث أنّها متقومه بمبدأ



الوجود، تكون بمستوى النظام الإمكانى الأفضل الذى هو أيضاً متقوم بمبدأ الوجود، بالتقوم الفقرى الوجودى وكذلك بالتقوم الماهوى. ومن هنا، فإن هذه الماهية التى هى السخ التام والتام للدين تكون متكفله إضافه إلى تيين الأسس والأصول والقوانين الدينيه ومن ثم تيين الأوامر والمقررات والماهيات والقواعد الدينيه؛ بتيين ماهيات وقوانين النظام الإمكانى الأفضل لأجل توجيه وتطوير الكائنات العاقله.

إن الفرق فيما بين المجالين المذكورين بالنسبه للعلم الدينى هو أنه:

فى المجال الأول، يقوم الدين وطبقاً لاقتضاء ماهيته المخصيه ولأجل معرفه وتحقيق شؤونه ومراتبه، ببيان العلوم الدينيه بالمعنى الأخص وتطبيقها ولهذا؛ فإن العلوم الدينيه الخاصه، تكون مبيته لأصول وقوانين ومقومات الدين ذاته.

أما فى المجال الثانى، فإن الدين ولأجل سوق الكائنات العاقله إلى مراتب نفس الأمر وتقريبها من العنايه الإلهيه الجامعه والشامله وتنسيق نظام الكائنات الفردى مع النظام الإمكانى الجمعى الأفضل، فهو يقوم بتعليم العلوم وتطبيقها.

### بيان إمكان العلم الدينى العام

إن العلم مهما كان فهو من حيث أنه علم، له تركيبه من النظم، الروابط، العناصر، الأسس، المقدمات، الاستدلالات والتقييمات والمسائل ومن ثم حلول وإستنباطات واكتشافات. والكائنات العاقله التى تقوم بالكشف عن العلوم واستلامها وحملها وتليغها، لا توجد بذاتها العلوم الاكتسابيه وهى تدرك بالإدراك العام عدم الوجود الذاتى هذا للعلوم وكذا بالتجربه العامه، وهى إضافه إلى ذلك تقيم البرهان العام على عدم الذاتى هذا.

ويختص وجود العلم المحض فى النظام الإمكانى الأفضل بالأشخاص المعصومين المنصيين من قبل الله لتوجيه الكائنات ومن هنا تتميز علومهم بكونها لدينيه.

وهنا نقول: إن الكائنات العاقله تستطيع تحصيل العلوم من طريقين على نحو مانعه الخلو: ويعود الطريق الأول إلى النظام الداخلى لهذه الكائنات الذى هو ذاته الاكتشاف عن طريقا لاستدلال أو التجربه أو التركيب بين الاستدلال والتجربه.

الطريق الآخر يفتح على النظام العام للممكنات. الأشخاص المعايير فى مؤسسه ذلك النظام العام والمنصوبين من قبل الله. وقد أطلق فلاسفه علم ما بعد الطبيع والالهيّات الخاصه

بما بعد الطّبيعه، على هؤلاء الذين يكون وجودهم وجوداً تامّاً؛ العقول الأولى والعقول الفعّالة. ويتصدّر تلك العقول العقل الأوّل والعقل العامّ. وهؤلاء الأشخاص يصطلح عليهم في الدّين، في قسم ما بعد الطّبيعه وفي الإلهيّات الخاصّه بالمعصومين عليهم السلام المعايير في نظام الوجود الممكن ويذكرون تحت عنوانين: الأوّل عنوان الأنبياء والآخِر عنوان الأئمّه. ويتصدّرهم الموجودات الجامعه والخاتمته وهم الأربعة عشر معصوماً عليهم السلام .

فأشخاص النّظام العامّ المنصّبين من قبل الله، لديهم علم كتاب الله وأيضاً العلم اللدنيّ. وعلى الخصوص في المرحله الخاتمته التي أعطى منها علم كتاب الله والعلم اللدنيّ والكمالات اللدنيّه إلى المعصومين الأربعة عشر عليهم السلام الذين تصدّروا النّظام الأفضل من قبل الله في مرحله سابقه.

والآن وبعد الإيضاح المذكور حول طريقي استلام العلوم، يكون قد تحقّق البرهان على إمكان العلم الدّيني العامّ. والمقصود من هذا النوع من العلم الدّيني، ذلك العلم الذي مع كونه لا يبيّن ماهيّة الدّين ولا تتخصّص ماهيّة الدّين في المقابل لأجل بيانه، لكنّ الدّين يبيّن ذلك النوع من العلم لأجل إكمال هدايه وبناء أنظمه جزئيه منسجمه مع عموم نظام الوجود الإمكانّي ويشير ذلك النوع من العلم، إلى الشّؤون التكوينيّه للدّين إضافه إلى الشّؤون التشريعيّه.

### برهان حول إمكان العلم الدّيني

يمكن شرح تركيبه هذا البرهان بهذا الشّكل: تتمثّل وظيفه الدّين بتوجيه الكائنات نحو الله. وهذا التّوجيه - سواء كان بمعنى الدّلاله على الطّريق أو بمعنى سوق الكائنات في الطّريق - يكون بمستوى وبكفاءه تطوّر معرفه الوجود في نظام الكائنات.

إذن فيلزم أن يتّصف أدلّاء الدّين المعصومين من قبل الله، بكمالات تكافئ مستوى النّظام الإمكانّي العامّ. بل وحسب مقتضى القانون الكمالّي الجمعي، من اللازم أن تتصدّر كمالاتهم مرتبه كمال النّظام الأفضل. ويلزم طبقاً لهذا البرهان أن يكون كتاب الله جامعاً لمراتب العلم والكمال والهدايه. وعلى الخصوص القرآن الذي يعدّ خاتماً للكتب السّماويه. فهذه الجامعيّه تتّصف بصفه الخاتميه.

إذن فقد تبيّن حتّى الآن أنّ القوى القسريّه للأزمته والأمكنه لم تمنع من عرض العلم على الكائنات في جميع شؤونيه وبمختلف أشخاصه. لكن ما منعت القوى القسريّه، لم يعطل

نهائياً، وإنما عبء وكثُر في النصوص الدينيّة بشكل إجمالي وقد أُرِجئت تلك الأقسام التي تحتاج إلى التفصيل ولم تصل إلى مرحلة البسط والشرح ومن ثمّ التطبيق بسبب القواسم؛ إلى مرحلة ما بعد الغيبة الكبرى بأمر الله.

### أسلوب استخراج العلم الديني العام من الدين

إنّ الشّكل الّذى بيّن به المجتهدون أسلوب الاجتهاد، ذو طريقه مضطرده في مختلف المجالات والميادين. مع أنّ التّمايز والاختلاف بحسب الآراء المختلفة يقتصر على بعض مميّزات وخصائص الأدلّة المستند إليها لرأى ما بالنّسبة لرأى الآخر.

وقد قمت بشرح تفصيلي للأسلوب العامّ للاجتهاد والآراء التي تدور حوله في مقاله بعنوان النّظريّة الاكتشافية للاجتهاد.

ويمكن أن يكون ما جاء في بيان تلك النّظريّة كافياً في مجال بيان أسلوب استخراج العلم الديني العامّ. ولهذا يمكن إيجاز ما نتج عن بيان تلك النّظريّة:

يلزم طي مراحل لاستخراج العلوم من الدين في ميادين العلم المختلفة:

المرحلة الأولى: تشخيص مسائل العلم المقصود كي يمكن إعطاء مفهوم خاصّ لها وطرح الأسئلة حولها.

المرحلة الثانية: إعادته قراءة النّصوص والمصادر الدينيّة التي يوجد فيها المفهوم المقصود للمسائل أو القابلة للاكتشاف منها.

المرحلة الثالثة: البحث في كتب وأسانيد الأحاديث بحسب مباني القدماء وكذلك بحسب مباني المتأخّرين وكذا بحسب الجمع بين المبينين المذكورين في نظريّة أخرى.

المرحلة الرّابعة: البحث في أنواع الاكتشافات الممكنة من النّصوص الدينيّة. وتشمل هذه المرحلة، جميع ميادين شرح وتفسير النصّ و ثمّ تخريج وتنقيح وتحقيق الملاحظات المدرجة في النصّ على اختلاف الآراء فيها.

المرحلة الخامسة: وضع ما استُخرج أو ما يقبل الاستخراج من مجموعه ما من النّصوص إلى جانب ما استُخرج أو يقبل الاستخراج من مجموعه أخرى من النّصوص لأجل مقارنه ما استُخرج من كلّ مجموعه مع بعضه البعض.

المرحلة السادسة: تقييم كلّ مجموعه مع المجموعه الأخرى.

المرحلة السابعة: تقييم جميع ما استُخرج مع المداليل الثابتة لكتاب الله ومع المداليل الثابتة للنصوص المتحقّقه الصدور من المعصومين عليهم السلام . ويعرض في هذه المرحلة جميع ما استُخرج على كتاب الله والنصوص المتحقّقه الصدور عن المعصومين عليهم السلام . ومثلما قُرّر في الاجتهاد الفقهيّ أيضاً فإنّ هذه المرحلة هي المرحلة المبنايّه للعبور إلى الإستنباط الفقهيّ.

وبالطّبع فإنّ عرض الأدلّه الخاصّه والاستخراجات الخاصّه على كتاب الله والنصوص المتحقّقه الصدور عن المعصوم عليهم السلام يتمّ في ميدانين: أحدهما ميدان تعارض الأدلّه الخاصّه، والآخر ميدان إعادته قراءه وتثبيت المداليل المتحقّقه الصدور من الدّين.

المرحلة الثامنة: تحرير جهاز المعرفة بشكل يجعله رقيقاً على تأثير القسم الاكتسابيّ منه. وهذا القسم، هو نفسه الجهاز المركّب من العقل الخاص والحسّ الخاصّ الذي يستلم العلم البشريّ التّائج منه. لأنّ تأثيرات جهاز المعرفة الخاصّ لا تدع جهاز المعرفة العامّ أن يمارس الاكتشاف. وهذا التنحيه لجهاز المعرفة العام عن تأثيرات جهاز المعرفة الاكتسابيّ مطلوبه في ميادين علمنا البشريّ أيضاً.

فالإجراء اختبار ما أو تفسير تجربه أجريت كما في الفيزياء التي يعدّ القسم الأساسي منها تجريباً (بمعنى تركّبه من جانبين عقليّ وحسيّ) يجب المرور عبر بعض النظريّات وإن سبق وتمّ ذلك في مقطع منه. فعلى سبيل المثال، إذا ما أردنا اختبار انفصال إرسال الطّاقه عن استلامها، لا يمكن اجتناب نظريه عدم انفصال تيار الطّاقه في هذا المقطع وإلّا فسوف يبتلع ويسقط عن العمل أيّ اختبار بواسطه نظريه عدم انفصال الطّاقه. أو إذا أردنا التّعرّض لنقد قانون الميكانيك الأوّل لنيوتن الذي يُدعى قانون الحركة الأوّل (قانون الاستمراريّه)، أن لا- نأخذ النّظريّه الدّاعمه له بنظر الاعتبار، فإنّ تلك النّظريّه التي (تري أنّ حاله الحركة الرتيبه بمشابه سكون لحاله حركيه) لا تثمر عمّا يحلّ لنا الإشكالات الوارده على قانون الحركة الأوّل. وبالطّبع فإنّه على فرض أنّ وقوع التّجربه أو تفسير التّجربه يكون في امتداد النّظريّات المفروضه أو متوقّف عليها، لا يمكن التجاوز عن تلك النّظريّات.

ونستنتج ممّا قلناه أنّه ينبغي أن تؤخذ المرحلة الثامنة في استخراج ومن ثمّ إستنباط العلوم من النصوص الدّيّيه كي لا يتوقّف أو يتحوّر العمل الإستنباطي بواسطه الأراء البشريّه الخاصّه، وأيضاً في الاستدلال العقليّ أو الاستدلال العقليّ التجريبيّ كي لا تقوم النّظريّات السّابقه بغلق الطّريق على النّظريّات المستقبليّه أو تفسيرها بشكل تعود فيه إلى النّظريّات السّابقه ذاتها.

وفى توضيح أكثر نقول: المقصود من المرحله الثامنه، قيام الاستدلالات على المعايير العموميّه والاكتشافيه وتقريبها من المستوى المعيارى.

وعلى الخصوص المقصود الذى يجعل الاستدلال منسجماً فى جميع المجالات. مع أنّ العناصر والمآخذ وطرق توجيهها تبقى مختلفه. دون أن يضّر عدم الانسجام فى هذه الأمور على انسجام تركيبه الاستدلال.

### نظريه امتناع تجريد الحسيّات عن الأمور العقليّه

ولشرح نظريه العلم الدّينى بشكل أوسع وعلى الخصوص العلم الدّينى العام الذى يكشف عن اهتمام الدّين بالتّكامل التّكويني للكائنات العاقله، على طريق انسجامها مع النّظام العام، نلحقها بثلاث تتّمات :

التّمّه الأولى، ترتبط بإمكان تجريد الاستدلال أو المسأله والشّىء مورد البحث عن النّظريّات، والتّمّه الثانيه، ترتبط بخواص العلوم الّتى يعلّمها الدّين لتكامل الإنسان تكوينياً والموجودات الأخرى المشابهه له ويوفّر تمايزها عن سنخ العلوم بواسطه الاستدلال أو التجربه.

### التّمّه الأولى: التجريد عن النّظريّه

#### اشاره

كان إمكان القيام بالتّجربه الحسيّه من دون نظريّه من المفروغ منه فى المرحله التجريبيه للفلسفه الغربيه. وقد استقوى هذا الفرض فى مرحله نشوء الاتجاه الحسى (الفلسفه الوضعيه) لكنّ علّم بعد ذلك استحاله مثل هذه التجربه. وكان كارل بوبر من ضمن نقاد النزعه الحسيّه فى الفلسفه الغربيه والّذى بيّن كون جميع الإدراكات الحسيّه تنظيراً.

وقد تقرّر فى انطلاقه الفلسفه الإسلاميه بمفهومها العام أنّ التجربه عمل تركيبى من عمل العقل وعمل الحسّ. وقرّر فيها كذلك أنّ نطاق الحسّ ونطاق الشهود يدخلان فى مجال التّصوّر والتّصديق وإضافه على هذا، انفصال العلم الحضورى عن العلم الحصولى دون أن يتعرّض انتساب كلّ مجال إلى الآخر إلى صدمه. وقد تم بيان رأى هذا الكاتب حول تقييم جهاز العقل وتدوين قسم منه، ويقول فى مسأله التجريد عن النّظريّه:

إنّ أىّ قضيه حسيّه أصيله، غير ممكنه ولهذا، فإنّ أىّ موضوع حسيّ أصيل وأىّ محمول حسيّ أصيل فى القضيه، لا يمكن أن يتحقّق. والشّىء الّذى يتحقّق باعتباره موضوعاً أو محمولاً فى القضيه يدلّل على أنّ له جانباً عقلياً وأنّه قد خرج عن الوضع الحسىّ الأصيل.

فبدل السؤال عن إمكانيه أو عدم إمكانيه تجريد الأمور عن النّظريّه طبقاً لهذا الرّأى، يأتي السؤال: عن إمكانيه أو عدم إمكانيه تجريد المعطيات الحسيّه الواقعه فى معرض القضيّه عن العناصر والصّلات والوجوه العقليه.

إنّ الجواب الّذى استنتجته من انتقاد جهاز العقل والّذى من الممكن أن يكون تتمّه لنظريّه الفلاسفه الإسلاميين فى المراحل الإسلاميه العشر وحتّى الآن، أشير إليه فى هذا التقرير:

إنّ تجريد الشّىء محلّ السؤال من القضيّه، ليس ممكناً وتجريد القضيّه وإن كانت حسيّه من العناصر والصور والعلامات العقليه هو أيضاً غير ممكن. لكنّ تجريد الشّىء محلّ السؤال وتجريد استدلال أمر نظريّه اكتسابيه من تلك النّظريات الاكتسابيه الّتى لا تكون مبنى للأمور المذكوره، يكون ممكناً.

وبالطّبع فإنّ النّسبه فيما بين الإمكان والوقوع، هى نسبه العموم والخصوص المطلق من جانب ونسبه العموم والخصوص غير المطلق من جانب آخر. ولأجل تحقيق إمكان التجريد يجب طىّ عمليّات شاقّه. فإذا كان هناك رأى يقول:

إنّ التجريد عن النّظريات غير ممكن وأنّ الذهن على الدوام يلج الأمور من خلال النّظريات، وإن كانت الأمور من النّوع الحسى.

فالمقصود من ذلك هو: أنّ الذهن أو جهاز المعرفة لا يمكنه أن يقوم بالكشف العلمى متحرراً من النّظريات الاكتسابيه.

ويرد على هذا الإشكال التالى: مع أنّ جهاز المعرفة يحمل معه الكثير من النّظريات الاكتسابيه، لكنّه من جهه أنّه جهاز اكتشافى، يستطيع العبور من جدار النّظريات طبقاً لمقتضى الاستدلال ويصل إلى نتائج تتصادم والنّظريات أو على الأقل لا تأخذها بنظر الاعتبار. وإذا كان مقصوده غير هذا، ففي حاله قصده المفاهيم والأصول وآراء العقل العمومى، يمكن أن يكون صحيحاً وإذا كان مقصوده النّظريات الأساسيه فى مجال ما، فيمكن القول: إنّ تجريد المجال محلّ الاستدلال عن النّظريات الأساسيه، ليس ممكناً.

وفى كل الأحوال، لا- يخلو جهاز المعرفة فى تعامله مع متعلقات المعرفة والعلم؛ من القضايا. فهذه القضايا التى تشمل حتى المحسوسات، تكون على ثلاثة أنواع:

الأول: قضايا جهاز المعرفة العمومى الذى شُحن بالعقل النظرى، العقل العلمى والأخلاقى والعقل الحسى وكذلك العقل الوجودى.

الثانى: القضايا الأساس لمتعلقات البحث والتقييم والاستدلال.

الثالث: القضايا الموجهة التى توضّح متعلقات المعرفة. سواء وضّحت هذه القضايا المتعلقات بشكل افتراضى أو بشكل تحقيقى. أمثال هذه القضية التى تقول: الجسم هو ذلك الشئ الذى يمكن عرضه فى قسم من الإمكان أو من الممكن تعقبه على الأقل. أو هذه القضية التى تقول: الزمان هو ذلك الشئ الذى يمكن قياس الحركة من خلاله أو تشخيص مقدار لبث الشئ فى محل ما بواسطته. وكذلك أمثال القضية التى تشرح جوهر الفرد (الجزء الذى لا يتجزأ) على نحو فرضى بهذا الشكل: إن جوهر الفرد هو ذلك الشئ الذى يكون ساكناً أو متحركاً فى نقطه من الفضاء (المكان)، لكن لا يمكن نسبه أى عموم طولى أو عرضى أو عمقى إليه ( ليس له أى حجم، لا طول، لا عرض، لا عمق).

فلا يمكن تجريد الأشياء من القضايا الدالة، لأنّ حذف تلك القضايا، يعدم إمكانيه أى تصوّر لها.

### النتمة الثانية: خصائص العلم الدينى

( العلم المستنبط أو القابل للإستنباط من النصوص الدينيه) إذا استُخرج علم كالميكانيك أو عموم الفيزياء أو الكيمياء أو الأحياء من المصادر الدينيه، وثمّ وصل إلى مرحله الإستنباط، فإنّ هذا العلم مع كونه من حيث التركيبه ينسجم مع العلوم المذكوره (لأنّ المفروض هو أنّ ذلك العلم بما له من تركيبه، نحصل عليه فى مرحله من الاستدلال والتّجربه، ونوصله بنفسه فى مرحله أخرى، إلى مرحله الإستنباط من النصوص الدينيه)، لكن خصيصه وعمل وعلاقه العلم الناتج عن الدين، يتفاوت وما للعلم العادى؛ لأنّ العلم العادى يكون تابعاً فقط للنتيجه المحرزّه فى منطق مطالبه، لكنّ هذا العلم نفسه عندما يتّخذ وصفاً دينياً، فإضافه إلى إحرازه نتائج علميه يكون فى صدد تكامل الإنسان

وتحسين موقعه فى الانسجام مع النظام الأحسن ووضع فى طريق السير التكاملى للاتصال بالعنايه الإلهيه الخاصه.

ولتوضيح انطباقه على المورد المعين، نشير إلى أنموذج لذلك:

تسعى البيولوجيا (علم الأحياء) إلى معرفه شروطها، أقسامها، ارتباطاتها، إمكاناتها، نظمها، مساراتها، خصائصها وعلاماتها وعملياتها فى سبيل معرفتها وتوضيحها فى داخل النظريات. فهذا الرأى لا يرتبط بالمسأله الأساسيه للإنسان الذى يستحق الوصول إلى السعاده بواسطه القانون الأخلاقى والأمر الإلهى، وتكون نتائج النظريات الحياتيه من حيث معرفه الإنسان غير ملحوظه فيه، ولكن علم الأحياء المعلم من طريق دينى ملحوظ فيه سواء ما يساعد على معرفه الحياه، أو ما يوجب حياه أمثل وأجدر. ويمد الكائنات العاقله لمعرفه الوجود ومبدأ الوجود.

لذا جاء فى توحيد المفضل الذى هو من الإملاءات المرويه والمدونه للإمام الصادق عليه السلام أن المصدر الربوبى فى منظومه الخلق، يكون معروفاً فى جميع أقسام معرفه العالم ومعرفه الإنسان ومن جملتها علم الأحياء، ويكون ظهوره واضحاً من خلال تطبيقه على نماذج معينه.

### التمه الثالثه: مراتب المعانى فى العلم الدينى

إن أى علم لا يمكنه تجاوز حدود نظرياته والوصول إلى معانى أبعد، إذا استخرج بواسطه النظام السببى والمسببى الذى هو طريق بشرى، إلا إذا أبطل نظرياته الفعلية تلك أو حصرها فى قسم خاص أو مرحله خاصه وأوجد نظريات علميه أخرى بدلها. وحتى العلم السببى والمسببى (العلم البشرى) فإنه لا- يستطيع أن يتضمن جميع المعانى السابقه للعلم ويحمل جميع الثمار العلميه السابقه.

وتكون هذه المحدوديه للعلم السببى والمسببى، تابعه لمحدوديه الكائنات المحدوده وممكنه الخطأ. ومن هنا، فإن العلم فى أى مقطع منه ولأجل أن لا- يكون بادئاً من الصفر، فلا- خيار له سوى الاعتماد على المقاطع السابقه. ولكن من حيث أننا نعيش فى حيطه قانون المحدوديه والتدريجيه وإمكان الخطأ فلا نستطيع أن نمتلك جميع المراتب الطويله والعرضيه والإحاطيه السابقه فى العلوم الحاليه وإنما نستفيد من



بعض ما سبق في النظريات من خلال الحذوف، التشذيبات، الإسقاطات والضمائم وأمثالها كي لا يبدأ أى مقطع من المقاطع من الصفر.

هذا بخصوص الماضي، أمّا بخصوص المستقبل، فإنّ علومنا تكون خاليه مباشره من مراتب المستقبل، إلّا بقدر الممّهّدات والاستعدادات والعناصر الموجوده فيها للمستقبل.

ولأجل ذلك، فإنّ نظريّاتنا ليست جامعته وأنّ النصوص الحامله لها ليس لها قابليّته الاستخراجات المضمونه. لكنّ العلوم القابله للاستخراج من النصوص الديّنيه من حيث أنّها نصوص ديّنيه، والتي تكون حامله للعلم المحض ( العلم اللدنيّ)، هي علوم جامعته وتستطيع أن تكون جامعته لمراتب الماضي والمستقبل؛ وبالطبع من جهة أنّها مستخرجه من النصوص الديّنيه؛ لأنّ الاستخراجات من النصوص الديّنيه تكون مضمونه.

فمع أنّنا محدودون وأنّ علومنا غير مضمونه الانطباق مع الواقع، لكنّ النظريات المستخرجه من مصادر الدين إذا وصلت إلى مرحله الإستنباط وطابقت في هذه مرحله ذات الإستنباطات التي هي مضمون كتاب الله وكلام المعصوم عليه السلام، ففي ذلك الوقت تكون نظريات جامعته من حيث المطابقه وطبقاً لمراتب المطابقه والتي ستّسع بواسطه الاستخراجات والإستنباطات المستقبليّه من المصادر بانطباقها على نفس الأمر المذكور. وعلى هذا مع أنّ النظريات هي محصّله استخراجاتنا وإستنباطاتنا ومع أنّها من حيث الاستناد إلى جهازنا المعرفيّ تأتي في ذيل القانون الرقيب على أحكام معرفتنا، لكنّها من حيث الاستناد إلى النصوص الديّنيه ( كتاب الله والأحاديث الصادره عن المعصومين عليهم السلام ) التي تكون حامله لعلم المعصوم، تكون نظريات جامعته في صورته مطابقتها لمحتوى كتاب الله وكلام المعصوم عليهم السلام وتكون طليقه من القانون الرقيب على أحكام معرفتنا.

فتوجد إذن في إستنباطاتنا من النصوص الديّنيه، عدّه حيثيات مقومه، تقوم بتقويم تلك الإستنباطات وتحدّد ماهيّه اجتهادها:

الأول: حيثيه إمكان استخراجها من النصوص الديّنيه.

الثاني: حيثيه إمكان إستنباطها من النصوص وبالطبع فإنّ الدليل الأوّل يوفر إمكان الدليل الثاني؛ لأنّ الإستنباط، هو مرحله النهائيه للنظريه الاجتهاديّه. فالاستخراج يبين المعاني الممكنه فقط لكنّ المعاني المقصوده في النصّ، تتّضح في مرحله الإستنباط. والإستنباط؛ عبارته عن استخراج المعاني المقصوده على أساس تثبيت الأسانيد وبحث المدلولات.

الثالث: حيثيه مطابقه النظريات مع ذات الدين الذى هو محتوى كتاب الله وكلام المعصومين.

الرابع: حيثيه مراتب المطابقه ومقدار شمول النظريات المنتسبه إلى تلك المراتب. وبالطبع فى حاله تحقق الحيثيات الثلاثه السابقه.

#### الملاحظات

لقد تطرق السيد عابدى شاهرودى فى هذا المقال إلى بيان العلم الدينى على أساس تقييم المعادلات فيما بين العلم والدين، المعادلات التى تركز على قانون «تلازم العقل والشرع».

وكان المقصود من العلم فى رأيه، أحد معنيين أو كلاهما: أحدهما، العلم العمومى الذى تشترك فيه طبيعه الموجوده العاقله، والآخر العلم الاكتسابى الاستدلالى الذى يأتى من خلال العلم العمومى والقواعد المنطقية الحاكمة عليه، سواء أمدته التجربة العامه والتجربه الخاصه أم لا. والعلم الثانى يتميز بثلاث مميزات ترافقه وهى كونه محدوداً وتدرجياً وعدم إمكان مطابقته للواقع. وعلى هذا الأساس يطرح «قانون إمكان العلم البشرى» بهذا الشكل: إن العلم الاكتسابى وغير العمومى يكون غير بديهي وأن إمكان الخطأ وإمكان الصدق من جهة رقابه العقل العمومى لا يتخلّى عنه.

والمقصود من «الدين»؛ طبيعه الدين الذى يأتى من العقل العمومى وجهاز الأخلاق، بغض النظر عن الآراء المختلفه فيه. وطبقاً لهذا المعنى، يكون الدين عبارته عن نظام أصول الإيمان وقوانين العمل فى منطق الاختيار، ومن هنا فإن نظام الأصول والقوانين هذا يقرره الله ويبلغه الموجودات المختاره عن طريق نوابه المعايير والمعصومين فى النظام الأمثل.

فواقع الدين فى عالم الإمكان له مرحلتان. المرحلة الأولى مرحله نزول الدين على النبى صلى الله عليه وآله وإيداعه لدى الأوصياء عليهم السلام؛ والمرحلة الثانية، مرحله صدوره وإبلاغه من قبلهم. وفى هذه المرحلة تكتسب الأصول والأحكام والقوانين والماهيات التشريعية فعليتها بالنسبه للموجودات المختاره؛ فعليه تُعين عليهم ضروره البحث عن هذه الأمور.

وبعد مرحله الإبلاغ ينتقل الدين بالطريقين العمومى والاكتسابى إلى جهاز الإدراك الإنسانى وأن أى اكتشاف للأحكام وإستنباط للقواعد والوظائف العمليه مأخوذ فى المرحلة الثانية من واقع الدين وأن قانون ملازمه العقل والشرع ملحوظ فى هذه المرحلة.

ونظراً لما مرّ، فقد اتضح بأن الدين فى مرتبه المحضه، يعنى مرحله النزول والإبلاغ، منسجم ومترافق ومتلازم مع العلم فى المرتبه المحضه والبديهية تلك؛ لأن

العلم فى مرحله العقل البديهى والعمومى يقتصر على كشف وتصديق القضايا البديهيه الصدق وأن الدين فى ذاته يقرر ويشرع القضايا الضروريه الصدق والأحكام والقوانين الضروريه من حيث القانون الأخلاقى.

والآن نقف وجهاً لوجه أمام أهم مسأله فى إشكاليه العلم والدين: بواسطه أى طريق وكيف وبأى وسيله يمكن لعلمنا الاكتسابى الذى يختص بجهاز العقل الخاص أن يقيم علاقه مع الدين النازل من قبل الله وأن يكتشف حقيقته وإن كانت بصوره محدوده وتدرجيته مع ما له من مميزات التدرج والمحدوديه وكونه ممكن الصدق؟ وبأى طريق وكيف وبأى معيار يمكنه اختبار إستنباطه؟ وكان جواب الاستاذ عابدى شاهرودى هو أن التلازم يحصل فى حال مطابقه العقل الخاص للواقع وأن الرأى الحاصل فيه يكون مطابقاً لرأى العقل البديهى، ففى هذه الحاله فقط يكون ملازماً لرأى الشرع.

فمعيار تعيين كونه مطابقاً أو غير مطابق، وبعبارة أخرى، إن المعيار فى تقييم آراء العقل الخاص، هو العقل البديهى والعمومى. وعلى هذا، فالعقل الخاص من جهة كونه عقلاً خاصياً يبقى على الدوام مشروطاً ومحدوداً ومع أنه لا يوجد أدنى شك فى الجانب العلمى لاستدلالاته ونظرياته الاكتشافيه، ولكن قيمته العلميه تقوم على مدى اعتماده على المصادر المستقله لجهاز الذهن والمعرفه، يعنى كتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وآله والأوصياء المعصومين عليهم السلام.

فحينما يقوم العقل الخاص بمراجعه المصادر الدينيه فى استدلالاته الاكتشافيه وإستنباطاته فحينئذ يتبلور العنصر المقوم للعلم الدينى ألا- وهو الاجتهاد. فالاجتهاد بشكله الواسع، عبارة عن استخراج التعاريف أو المفاهيم، القضايا، الأصول، القوانين والأحكام من النصوص الدينيه بحسب العناصر والمباني والقواعد المستخرجه من تلك النصوص وبحسب العناصر والضوابط المكتسبه من العقل البديهى فى المرحلتين النظرية والأخلاقية وكذلك بحسب المكتشفين الآخرين الذين أمضوا أو قرروا أو ثبتوا فى الشرع. والقانون الحاكم على الاجتهاد الذى يوضع تحت ضابطه جامعته، عبارة عن أن نتيجة الاجتهاد، يعنى الآراء الإستنباطيه ذاتها لها إمكانيه المطابقه مع الواقع فقط وليس ضروره المطابقه.

وقسم السيد عابدى إدامه لبحته العلم الدينى إلى قسمين خاص وعام:

فالعلم الدّينى الخاصّ، هو ذلك العلم الذى يكون الدّين فيه من جهه أنّه دين، مسؤولاً عن تعليمه وبيانه وثمّ ترويجه وتطبيقه.

والعلم الدّينى العامّ مع أنّ الدّين من جهه كونه ديناً لا يكون مسؤولاً عن مراحل تعليمه حتّى تطبيقه، ولكن من جهه أنّه يريد نقل الموجود العاقل إلى مراتب نفس الأمر ويجعله منسجماً مع النّظام الجمعى الإمكانى الأمثل، فهو يقوم بتعليم هذا القسم من العلم.

وتكون مقوّمات العلم الاجتهادى الخاصّ المتمثله بكتاب الله وشيئه المعصوم مرجعاً ومعياراً لهذا العلم الدّينى وتؤدّى العناصر والقوانين الآليه، المحقّقه لأصول الاجتهاد العام دور المنطق بالنّسبه له. ومن بين العلوم الاجتهاديّه الخاصّه يمكن الإشارة إلى العلم الإلهيّ الأخصّ، الكلام الإسلامى الخاصّ، الفلسفه الاسلاميه الخاصّه، التّفسير، الفقه وأصول الفقه.

ويتميّز العلم الدّينى العامّ بأنّه ممكن أوّلاً ويمكن المبادره إلى استخراجها من النّصوص الدّينيّه ومن ثمّ سوقه إلى مرحله الإستنباط ضمن مراحل ثمانٍ ثانياً. وأنّ هذا العلم مع أنّه من حيث التركيبه يتماثل مع العلوم الأخرى، إلّا أنّ خاصيّته وعمل العلم الناتج عن الدّين يتفاوت مع العلم الذى يكون فيه علم عادى. فالعلم العادى يحاول فقط الوصول إلى نتيجته تحقّق مطالبه، ولكن هذا العلم ذاته عندما يتخذ صفه دينيّة، إضافه إلى كسب نتائج علميّة، يحاول تحسين موقع الإنسان فى الانسجام مع النّظام الأمثل ويضعه على جادّه سيره التكاملّى للاتّصال بالعنايه الإلهيّة الخاصّه.

ويمكن بيان مراحل نظريّه الاستاذ عابدى فى باب العلم الدّينى بهذا الشّكل الموجز:

المرحله الأولى: تثبيت كون نظام طبيعه الدّين مكّماً لنظام عالم الممكن، ولهذا نُصّب الأدلاء المعايير والمعصومين فى النّظام الإمكانى الأمثل من قبل المبدأ العام، كما أنّ التعاريف، المفاهيم والأصول البديهيّه والعموميّه تكون متحقّقه بالضروره ويثبت من هذا الطّريق أساليب المعايير للنظام الاستدلالى والإستنباطى للعقل فى جهاز العقل على الدوام ويأتى هذا من جهه أنّ نظام العقل هو أحد مراتب النّظام الأمثل أيضاً والذى يقرّره واجب الوجود طبقاً لنظام عنايه الناحيه الربويّه الجمعيّه.

المرحله الثانيه، تثبيت أنّ طبيعه العقل وطبيعه الدّين كاشفه عن نفس الأمر.

المرحله الثالثه: بيان أنّ قضايا العلوم البشريّه تكون منسجمه مع طبيعه العقل وكذلك مع طبيعه الدّين فيما إذا كانت مطابقه للواقع.

المرحلة الرَّابِعة: إثبات أنَّه وكما يكون من الممكن استخراج العلم من مصدر العقل والحس والتَّجربة، فبالطَّريقه ذاتها يمكن استخراج العلم من مصدر الدِّين، لكن مادام العقل البشريَّ محدوداً في استخراج العلم من العقل والحس والتَّجربة فكذلك يكون محدوداً فيما لو أراد استخراج العلم من مصدر الدِّين وعلى الخصوص أنَّ مصدر الدِّين غير متناهٍ وكذلك غير محدود ونحن بفكرنا المحدود وجائز الخطأ قد وضعنا أنفسنا قبال اللامحدود واللامتناهى. وعلى هذا تكون استخراجاتنا العلميَّة والدِّيَّنيَّة إضافه إلى محدوديّتها تدريجيَّة وممكنه أيضاً.

المرحلة الخامسة: ممَّا قد قُرِّر على شكل قانون؛ أنَّ الطَّريق الوحيد لاستخراج العلم الدِّيني هو طريق الاجتهاد، لكنَّ طريق الاجتهاد له مقوِّمات وضوابط تختبر جميع النُّظريَّات الاجتهاديَّة وتجعلها خاضعة لنظام استحاله النَّقض.

١. الضابطه الأولى: الاجتهاد عمليَّة اكتشافيه، بمعنى أنَّ طريق الاجتهاد ناظر إلى واقع في الجبهه الأخرى من الاجتهاد الذي يحاول الطَّريق الاجتهادي كشفه.

٢. الضابطه الثانيه: أنَّ هذا الاكتشاف شرطيّ، مع أنَّ الاجتهاد تنجيزيّ وليس شرطياً فمعنى كون الاكتشاف شرطياً هو أنَّ القضيَّه المستنبطه إذا كانت مطابقه للحقيقه الدِّيَّنيَّة يكون للاكتشاف فعليَّة وإلَّا فلا.

٣. الضابطه الثالثه: أنَّ الاجتهاد يندرج تحت ضابطه إمكان التخطئه، لكون الإماميَّة وكثير من غير الإماميَّة لا يقولون بالتصويب. فالتصويب الأصيل هو بمعنى أن لا-واقعيَّة لما وراء الاجتهاد في منطقه الأمور الظَّنيَّة القابله للاجتهاد، لكن لأنَّ للقول بالتصويب محذورات وعلى الخصوص أنَّها تستلزم التناقض، فمن هنا قال الإماميَّة وكثير غيرهم بالتخطئه. ومعنى مذهب التخطئه هو أنَّ هناك واقعيَّة لما وراء الاجتهاد قد قرَّرها الشَّرْع فإذا استطاع الاجتهاد الوصول اليها يكون مصيباً وفي غير هذه الحاله يكون مخطئاً، والمجتهد في كلتا الحالتين يكسب أجراً: ففي صورته الخطأ يحصل على أجر واحد فقط وفي حاله الإصابه يحصل على أجرين.



يعدّ الدكتور مهدي كلشنى (١) من المعتقدين بإمكانية ومطلوبية العلم الدينى، وقد بين القسم الأعظم من فى هذا المجال وذلك فى أحد فصول كتابه «من العلم العلمانى إلى العلم الدينى». (٢) وبالطّبع فإنّ الفهم الأدقّ لرأى السيد كلشنى فى هذا المجال يستلزم مراجعته الأقسام الأخرى من كتابه وكذلك كتب القرآن والعلوم الطّبيعيّة وتحليل الآراء الفلسفيّة للفيزيائيين المعاصرين، وكذلك مقالاته ومحاوراته ومن ضمنها «نظرة لما وراء العلم الدينى»، «الدين والعلوم الحديثه؛ تفاهم أم تعارض»، «هل للعلم الدينى معنى؟». وستتركّز نظرتنا بشكل أساسى فى هذا الاستعراض على أوّل آثاره المذكوره ولا نشير إلى آثاره الأخرى إلّا فى موارد محدّده. ونتطرّق الآن بصوره إجماليّه إلى رأى السيد كلشنى فى مجال العلم الدينى:

### سابقه البحث فى العلم الدينى

تمتدّ سابقه عرض مسأله العلم الدينى إلى زمن أبعد من الثّوره الإسلاميه وكانت موضوعاً معروفاً فى دائره أوسع من إيران والعالم الإسلامى أيضاً. وقد طرح المرحوم أبوالأعلى

ص: ٨٩

- 
- ١- (١). الدكتور مهدي كلشنى أستاذ الفيزياء فى جامعه شريف الصناعيه. نال جائزته تمبلون الكبرى فى مجال العلم والدين، رئيس معهد العلوم الإنسانيّه والمطالعات الثقافيه للبحوث ورئيس قسم الفلسفه فى جامعه شريف الصناعيه.
- ٢- (٢). كلشنى، مهدي، من العلم العلمانى إلى العلم الدينى.

المودودي مسأله تأسيس الجامعه الإسلاميه وكذلك مسأله أسلمه الجامعات قبل حدود سبعين عاماً (عقد الثلاثينيات من القرن العشرين). وفي الأعوام ١٩٧٧، ١٩٨٢، ١٩٨٤ وأقيمت عدّه مؤتمرات دولّيه في مجال التّعليم والتّربيه الإسلاميه في دول كالسعوديه، الباكستان، ماليزيا وغيرها وقد تمّ فيها بحث ودراسه أسلمه الفروع العلميه المختلفه. وقد أُسيست في هذه الحقبه جامعات إسلاميه دولّيه وأُصدّرت مجلّات علميه في مجال العلم الإسلامى في دول مختلفه أمثال الهند، امريكا، انجلترا وغيرها. أمّا في العالم المسيحي فقد طُرحت هذه المسأله بقوّه في العقود الثلاثه الأخيره حتّى وصلت مرحله إقامه عدّه مؤتمرات بخصوصها. فأصبح اصطلاح Theistic Science (العلم الإلهي) اصطلاحاً معتاداً في المحافل العلميه والثقافيه الغربيه اليوم.

وقد واجهت مسأله العلم الدّيني في إيران، معارضه منذ بدايه طرحها؛ وكان لهذه المعارضه سببان رئيسان:

السّبب الأوّل، يتمثّل في عرض تعابير غير صحيحه عن العلم الدّيني تتعارض تعارضاً تاماً مع أهداف واضعي هذه الفكره وأتباعها الأساسيين؛ وكانت مخالفه بعض الباحثين لطرح مسأله العلم الدّيني ترتبط في الحقيقه بهذه التعابير الخاطئه. ويمكن الإشارة إلى بعض التعابير غير الصّحيحه التي طُرحت في مجال العلم الدّيني:

- أنّ المقصود من العلم الإسلامى، هو العلم الذى تأسّس واتّسع في أجواء الثّقافيه والحضاره الإسلاميه.

- أنّ المقصود من العلم الدّيني والإسلامى العلم الذى يهدف إلى بيان الكتاب والسّنه. فتدرج علوم أمثال الفقه، الكلام والتّفسير تحت العلم الدّيني حسب هذا الرّأى.

- وقال البعض أيضاً إنّّه ليس من المهمّ من أين ينشأ العلم؛ فإذا فُتّرت المسائل العلميه في إطار الرّؤيه الكوئيه الإسلاميه، يمكن عدّها علوماً إسلاميه.

- ويقول البعض أيضاً إنّ مقصود واضعي العلم الدّيني هو أنّ البحوث العلميه تتمّ بصوره حديثه ولأجل القيام بالبحوث الفيزيائيه، الكيمائيه والأحيائيه مثلاً يتمّ الرّجوع إلى القرآن والحديث.

- واعتقد البعض الآخر أنّ العلم الإسلامى، يؤكّد على الكشف عن المعجزات العلميه للقرآن.

- ويعتقد البعض كذلك بأنّ العلم الإسلامى، نحى جانباً المكاسب العلميه العظيمة في القرون الماضيه بأبعادها النّظريه والعلميه، ورخّب بالخطوات العلميه التي تتمّ بأساليب ما قبل ألف عام.



أمّا السَّبب الآخر لمخالفه العلم الدِّينى والإسلامى فقد كان يتمثّل بالاعتقاد بعدم إمكان تحقّق هذا المشروع من جهة العلم المعرفى والميثولوجيا (علم المنهج). وبعبارة أخرى، كانت ترتكز مخالفتهم لهذا المشروع على بُعد فلسفى:

إنّ هذه الفئة تعتقد بأنّ العلم والدِّين مستقلّان عن بعضهما من الأساس ولا يؤثّر أحدهما فى الآخر. فالعلم، له أسلوبه الخاصّ الذى يتمثّل بالتجربة والتّنظير وتطبيق التجربة مع احتمالات التّنظير وعلى هذا الأساس، فلا وجود للعلم، الشّرقى، الغربى، الدِّينى وغير الدِّينى.

### نقد وتقييم إجمالى لآراء المعارضين

إنّ سبب عدم صحّة التّعابير والتّعريف المذكوره فى مجال ماهية العلم الدِّينى هو أنّها حدّدت العلم الإسلامى بالمعارف الدِّينية الخاصّة، مثل الفقه والتّفسير والكلام... وهذه تعتبر نظره ضيّقه جدّاً لا تتطابق والمعارف القرآنيّة والسُّنة الإسلاميه هذا أوّلاً؛

ثانياً إنّ غصّ النّظر عن المكاسب العلميه فى القرون القليله الماضيه غير ممكن وغير محبّد.

وثالثاً إنّ الإسلام لا- يصرّح لنا بجزئيات العلوم، فهذا أمر يلقي على عواتقنا فى أن نسعى ونتأمّل فى ما يجرى فى عالم الطّبيعه والنّاس لنكتشف القوانين التى تحكمه.

أمّا فى مجال الاتّجاه الثّانى، يعنى نفى إمكان العلم الدِّينى بناءً على المتبنّيات الفلسفيّه فى دوائر العلم المعرفى والميثولوجيا فينبغى القول إنّ هذه الاستنتاجات حول العلم والدِّين والعلم الدِّينى (الإسلامى) ناجمه عن تضيق معنى الدِّين والغفله عن تناهيات العلم وناجمه كذلك عن القول ببعيّه جميع تلك الأشياء التى تُعلّم باسم العلم.

إنّ أولئك الذين ليس لهم ارتباط مباشر بالعلم أو غير القائمين عليه، يعتقدون بأنّ كلّ ما جاء فى الكتب العلميه أو تحدّث عنه العلماء هو مكتشفات علميه واقعيّه وأنّها أمور قطعيّه، ويغفلون عن الدّور الذى قامت وتقوم به الأيديولوجيات والاتّجاهات الفلسفيّه فى البحث العلمى وفى تفسير المعطيات التجريبيه.

### الاستيعاب الصّحيح للعلم الدِّينى

يبدو أنّ الفهم الصّحيح للعلم الدِّينى والذى له أتباع كثر فى العالم الإسلامى وأيضاً فى أوساط العلماء المسيحيين، هو ذلك العلم الذى يتابع مطالعه الطّبيعه فى إطار الميثافيزيّه

الدِّينِيَّة وينظر إلى عموم القضايا في إطار الرّؤية الكونيّة الدِّينيّة؛ علماً يكون مؤثراً في معرفه الله وتأمين الحاجات المشروعه الشخصيّة والاجتماعيّة للمجتمع الإسلاميّ الملتزم، وأخيراً فإنّ العلم الدِّيني، هو ذلك العلم الذي يسعى إلى تحكيم الرّؤية الإلهيّة في العالم من خلال إغناء وتطوير العلم الجديد محترزاً ومبتعداً عن آفاته. (١)

فيكون التفسير الأوّل، كاشفاً عن انسجام وتلاؤم القضايا العلميّة مع القضايا الدِّينيّة والفلسفيّة. والتفسير الثّاني، مبيّناً لأهداف وغايات العلم الدِّيني. والتفسير الثّالث، مؤشراً على دور الرّؤية العالميّة الإلهيّة لتوجيه ميادين الفعاليّات العلميّة المختلفة. وعلى هذا الأساس، سيمركز بحثنا الآتي حول تحديد أقسام الفعاليّات العلميّة التي تتدخل فيها القيم والرّؤى الدِّينيّة والفلسفيّة، وبعبارة أخرى، ما هي ميادين الفعاليّات العلميّة التي يمكن أن تتّصف بكونها دينيّة أو علمانيّة؟

### تأثير الاتجاهات الدّينية والفلسفيّة للعلماء على الفعاليّات العلميّة

#### إشاره

لقد جذب تأثير عوامل علم النّفس والاجتماع في تبلور وتفسير و ترويج النّظريّات العلميّة أنظار علماء كثيرين في العقود الأخيره. فالبعض أمثال باحثي مدرسه ادينبره، حكموا وبشكل مفرط بالتأثير التام لهذه العوامل في كافه مراحل تكوين وتفسير وترويج النّظريّات، واعتقدوا بأنّ المعرفه بشكل عام تخضع للظروف الاجتماعيّة. والبعض الآخر اتخذوا جانباً تفريطياً فأنكروا بصوره عامّه تأثير هذه العوامل في تبلور وتفسير وترويج النّظريّات العلميّة. ورأى البعض أيضاً تأثير عوامل علم النّفس والاجتماع في بعض مراحل الفعاليّات العلميّة. فعل سبيل المثال، ادعى البعض أنّ العوامل النّفسيّة تلعب دوراً أكبر في تبلور وتفسير النّظريّات، وأنّ العوامل الاجتماعيّة تلعب دوراً أساسياً في قبولها وانتشارها.

#### أ) بواعث العلماء للقيام بالفعاليّات العلميّة واختيار المسائل

ما هي الدواعي التي تدفع العلماء باتّجاه ممارسه الفعاليّات العلميّه؟ وما هي الأهداف التي تجعل من المسأله مورد البحث تروق لهم؟ إنّ بواعث العلماء، مقوله ترتبط بنفسيّة الأفراد ومن الممكن أن تكون على شكل بواعث دينيّة أو فلسفيّة أو غيرها. فعلى سبيل المثال يمكن الإشارة إلى هذه النكته

ص: ٩٢

وهي أنّ العلماء الكبار كانوا على الدوام يحاولون الكشف عن أبعاد عالم الطبيعة ويسعون لتعميم استنتاجاتهم المحدوده، وعرض نظريات ذات شموليه عالميه، نظريات أبعد بكثير من الدائره التي تنالها أيديهم. ففي هذه المجالات تبدو آثار اتّجاهاتهم الدينيه والفلسفيه. فالعلماء المنبعثون دينياً يحاولون إثبات نظريات معينه والعلماء المنبعثون لادينيّاً يحاولون إثبات نظريات أخرى.

فعلى سبيل المثال، ففي مسأله وحده قوى الطبيعة التي تعدّ من أهمّ مسائل الفيزياء النظريّه المعاصره، نال ثلاثه منظرين فيزيائيين عبد السلام، واينبرغ وغلشكو جائزه نوبل بالاشتراك معاً وذلك في مجال وحده قوتين ذريّه والكثرو مغناطيسيّه ضعيفتين، لكن كانت دواعي كلّ منهم في متابعه مسأله وحده القوى مختلفه.

ففي رأي عبد السلام، أنّ وحده قوى الطبيعة دليل على وحده التدبير وفي النهايه وحده المدبّر وكانت جذايبه هذه النظريّه بالنسبه له هي خصوص هذه النتيجه.

أما غلشكو فإنّ ما كان يروق له هو فائده وحده القوى في العمل، لكنّ واينبرغ وبسبب صيروره القضايا التي يتابعها بسيطه، ففي رأيه أنّ العالم سيكون مجرّد نقاط متناثره ومبعثره لو لم تكن القضايا كذلك.

## (ب) دور مقدّمات العلماء في الفعاليات العلميه

يعدّ دور مقدّمات العلماء في تحريّاتهم العلميه؛ من الأمور التي يمكن ملاحظه تأثيرها في مجالات كثيره ولعلّ من أبسطها كون الطبيعة ممكنه الفهم من قبل الإنسان.

فهذه الفكره لا- يمكن إثباتها بالتجربه؛ ومن هنا فإنّ بعض العلماء كانشتاين اعتقدوا أنّ فكره كون الطبيعة قابله للفهم هي فكره مقتبسه من دائره الدين.

فإنّ آندريه لينده، عالم الكوزموغرافيا الروسى البارز والمعاصر على رغم كونه ملحداً ويعتقد بأنّ العالم يتوالد ذاتياً، يرى بأنّ فكره البحث عن نظريّه شموليه في الفيزياء الحديثه، ناشئه من الاعتقاد بإله واحد.

«إنّ الكوزموغرافيا الحديثه بجميع أبعادها متأثره بالسُّنه التوحيديه... إنّ هذه الفكره التي من الممكن أن تُفهمنا نهايه كلّ شيء في العالم من خلال نظريّه، ناشئه من الاعتقاد بالله الواحد».

وإضافه إلى المقدّمات، كمقدّمه قابليه فهم الطبيعة، التي تُستخدم في جميع العلوم، فإنّ لكلّ علم مقدّمات بحسب ما يناسبه أيضاً، وكمثال على ذلك فإنّ بعض المقدّمات

المستخدمه فى الكوزموغرافيا المتداوله هى: - أن الفيزياء المحليه معتبره فى جميع الأزمنه والأمكنه؛ - أن موقعنا فى العالم ليس موقعاً خاصياً (أساس الكوزموغرافيا)؛ - يمكن للعالم أن يكون متصلاً فضائياً - زمانياً بأبعاد أربعة؛ - وأن الانتقال إلى النور الأحمر والبراكين هو فى الأساس ناجم عن تمدد العالم.

#### (ج) دور وأثر مقدمات العلماء فى اختيار التجربه والكشوفات

إن العلوم التجريبيه تبدأ من خلال التجربه والكشوفات والاستطلاعات بمتابعه المصاديق وتحدث مقدمات الباحث أثرها فى انتخاب التجربه والكشوفات تلك، فعلى سبيل المثال، إذا كان هناك عالم مخالف لفكره ما بناءً على آرائه الفلسفيه فإنه سوف يحجم عن تخصيص ميزانيه لتأسيس المختبرات اللازمه وإجراء المقدمات للقيام بالتجارب المتعلقه بإثبات نظريه ما، وبذلك يحول دون الدراسه العلميه لنظريات العلماء. فعلى سبيل المثال نرى هايزنبرغ ونظراً لآرائه الفلسفيه المخالفه لفكره قبول الأشياء الذريه للتجزئه غير المحدوده قد اعترض على صنع أجهزه طرد قويه وأقوى. فكان من الممكن أن يستفاد من هذه الأجهزه كمختبر لدراسه بعض النظريات الفيزيائيه الذريه الدقيقه. لكن ما أقدم عليه هايزنبرغ أدى إلى تأخير البحوث على مدى أعوام فى هذا المجال.

ولابد من الالتفات بالطبع إلى أن قابليته تأثير هذا المجال من الفعاليات العلميه كان قليلاً حسب الآراء القيميه والفكرية للعلماء، ومن الممكن أن يكون ذلك الشئ الذى يقوم به أو يشاهده الباحث فى المختبر؛ واحداً فى جميع العالم ولا يختلف فى مكان عنه فى آخر. ومن البديهي أن القبول بهذا الأمر يستلزم اتخاذ اتجاه علمي واقعي.

#### (د) دور مقدمات العلماء فى التنظير العلمى

أثبتت تجارب الأعوام الأخيره تأثير العقائد الدينيه فى اقتراح النظريات العلميه وأن الرؤيه الكونيه للعلماء بمثابة موجه لهم فى عمليه التنظير. فكنموذج على ذلك نرى هويل، الفيزيائى الفلكى المعاصر البارز، الذى يعد من مؤسسى نظريه العالم الخالد فى الكوزموغرافيا يسعى كلما طرحت شواهد تجريبيه تدل على تأييد نظريه الانفجار الكبير فإنه يتهرب إلى نظريات بديله وتفسيرات أخرى لها وذلك للفرار من التسليم بنتيجته ذلك، لأنه يعلم بأن وجود بدايه

زمايته للعالم يستلزم وجود الله. وكذا هاكينغ، عالم الكوزموغرافيا الانجليزي الشهير، الذي كان ملتفتاً إلى أنّ وجود بدايه للعالم يستلزم وجود الله، ولأنّه لا يريد أن يستسلم لهذه النتيجة، فقد سعى من خلال بعض الحيل كالاستفاده من الزّمان الموهوم لنفي وجود تقنيه في خلق العالم (يعنى وجود بدايه زمايته للعالم).

#### هـ- دور مقدمات العلماء في اختيار معايير تقييم ونقد النظريات العلميّه

ما هي المعايير التي يعتمد عليها العلماء لتقييم ونقد النظريات العلميّه؟ وتقرير قبول أو رفض تلك النظريات؟ فهل أنّ الشواهد التجريبيه القويّه والاستدلال الرياضي المحكم، هو المعيار الوحيد الذي يعتمد عليه العلماء لتقييم ونقد النظريات العلميّه؟ يعتقد البعض أنّ الشواهد المتعدده لتأريخ العلم تدلّ على أنّ العلماء يعتمدون في قبول أو رفض النظريات العلميّه على معايير أخرى إضافه إلى الشواهد التجريبيه والاستدلال الرياضي. وتشير تجارب الأعوام الأخيره إلى أنّ العقائد الدينيه كانت مؤثره أيضاً في اختيار النظريات العلميّه. فعندما يريد العالم انتخاب نظريه من بين النظريات المطروحه، فستكون لذهبيته السابقيه أثر على انتخابه. فعلى سبيل المثال: فبعد طرح الميكانيكيه الغوانتوميّه وعرض تفسير إحصائي لها، إنبرى انشتاين لمعارضه بعض أهم الأدله التفسيريه لهذه النظرية وانتقد الآراء غير الواقعيّه وغير الإيجابيّه للمدرسه الكبنهاكتيه واتهم فيزيائي الغوانتوميّه بقصر النظر والإعراض عن الواقعيّه والعقل. ويمكن سرد أهمّ اعتراضات انشتاين على الفيزيائيين الغوانتوميين بما يلي:

١. كون الميكانيك الغوانتومي ناقصاً؛ وكان استدلال انشتاين كالتالي: هناك حقيقه فيزيائيه مستقله عن علمنا والعلم يهدف إلى وصف هذه الحقيقه كما هي عليه. فالنظريه العلميّه تكون ناقصه؛ إذا لم تحو عناصر من الحقيقه الفيزيائيه، وأنّ الشرط اللازم لكي تكون النظرية الفيزيائيه كامله هو أنّها تعرض كلّ عنصر من عناصر الحقيقه الفيزيائيه. وأنّ الشرط اللازم لكي تكون كميه ما متعلقه بالحقيقه الفيزيائيه هو أنّنا نستطيع تحديد مقدارها بالدقه دون الإخلال بالنظام المرتبط بها، فنظراً لهذه المقدمات العقليه والفلسفيه ومن خلال القيام باختبار ذهني، سعى انشتاين لإثبات نقص الفيزياء الغوانتومي.

٢. عدم خضوع عالم الطّبيعه للحظ؛ كان انشتاين غير راضٍ عن طالع الإحصاء الوصفى للغوانتوميه ويقول: إنّ إدراك عالماً يقوم على الحظ بشكل كامل أهون بالنسبه

لى من عالم تحكمه قوانين الاحتمال. فأنا لا-أصدق حتى الساعه أنّ الله يلعب النرد؛ ففيما لو أراد أن يقوم بهذا العمل، فإنّه سيؤدّيه بشكل كامل وعام، لا أنّه يقامر في مجرّد مشروع واحد. فلو كان الأمر كذلك لم نكن من الأساس مجبرين على البحث عن القوانين الحاكمة على الطّيعه. فهو كان يعتقد بأنّ النّظريّه الفيزيائيّه كى تكون كامله يجب أن تصف ظواهرها وليس مجرّد احتمال وقوعها.

٣. الواقعيّه؛ جاء في التّفسير الكبنهاكنى للميكانيكيه الغوانتوميّه بما بيانه أنّ أيّ ظاهره ذريّه لا تكون لها واقعيّه بمفردها ومستقلّه عن الرقيب وأنّ هدف الفيزياء لا-يتمثّل بالكشف عن الماهيّة الواقعيّه للظواهر، هدف الفيزياء هو الوصول إلى العلاقات التي تربط الجوانب المختلفه للتجارب البشريّه.

لكن في عقيدته انشتاين أنّ الوضع الّذى وصله أتباع النّظريّه الغوانتوميّه يعتبر عن فكره واقعيّه باركلى ذاتها. وهو يرى أنّ هذه المدرسه مدرسه مخدّره تبعث أتباعها على الاستغراق في النوم. وبالطّبع ينبغي الإشارة إلى هذه النكته وهى أنّ انشتاين يرى أنّ الميكانيكيه الغوانتوميّه تعدّ متقدّمه نوعاً ما نسبه إلى الفيزياء التقليديّه، ولكنّه يرى في الوقت ذاته بأنّ هذه النّظريّه لم تصل إلى الآن إلى كشف حاله الحدود التّنظيريّه التي ينبغي صياغتها على غير مباني النّظريّه الغوانتوميّه.

وعلاوه على المعايير الآنفه، يستفيد العلماء في مرحله قبول ورفض النّظريّات العلميّه من معايير أخرى، فعلى سبيل المثال: اعتبر انشتاين البساطه والجمال والوحده والشموليه العالميه من معايير أيّ نظريّه معتبره.

## (و) دور الأسس الميتافيزيّه في عرض النّظريّات العلميّه

يحكى تاريخ العلم عن موارد لعبت فيها الأصول الميتافيزيّه دوراً حاسماً في الإعلان عن بعض النّظريّات. ففي نظريّه النّسبيّه العامّه مثلاً، التي تعدّ مجرّد نظريّه فيزيائيّه، يصرّح انشتاين بأنّه حينما توصل إلى معادلات النّسبيّه العامّه أحجم عن نشرها على مدى عامين، لأنّه كان يراها تتعارض وأصل العليّه العموميّه. ولم يقدم على إعلانها إلّا عندما ارتفعت شبهه التّعارض بالنّسبه له. فمعنى هذا الكلام أنّ هذه شبهه لو لم يراها مرتفعه، لم يكن ليُقدم على الإعلان عن النّظريّه النّسبيّه العامّه ولانتهى أمر الفيزياء إلى نحو آخر.

إنَّ أهمَّ قسم من الفعاليات العلميه والذى تلعب الرؤيه الكونيه للعالم دوراً أساسياً فيه هو مرحله تفسير النظريات العلميه. فنتائج تجربه ما يمكن تفسيرها بصور مختلفه على ضوء الرؤى الكونيه المختلفه، فلا يكون الاستنتاج الذى يعرضه العلماء عن تجاربهم يمثّل نتيجة التجربة بالكامل. فينبغى الالتفات إلى أنّه فيما لو عرض عالم تفسيراً مادياً بحثاً عن العالم، فإنّه قد هبط بالوجود إلى مجرد مادّه، فهذه النتيجة لا تعبّر مباشرة عن تجاربه الفيزيائيه؛ لأنّه لا يمكن مطلقاً أن يتمّ بواسطه تجربه مادّيه استحصال نتيجة لا يوجد فيها ما هو غير مادّي.

وهناك شواهد متعدده فى تأريخ العلم يمكن نقلها فى هذا المجال؛ فعلى سبيل المثال: قد كُشف فى الأعوام الأخيره عن أنّ العلاقه بين الثوابت الطّبيعيّه (من قبيل شحنة الكهرباء، ثابت البلاىنك و...) قد نُظمت بشكل يسمح بظهور الحياه على وجه الأرض. فلو كانت قوّه شدّ الثقل أقوى قليلاً من مقدارها الفعلى لتوقّف تمدّد العالم بشكل أسرع، ولظهر العالم بصورة هوّه مظلمه وذلك بسبب الانكماش قبل أن تسمح الفرصه بتشكيل المجرّات. ومن جانب آخر لو كانت قوّه شدّ الثقل أضعف ممّا هى عليه لتمدّد العالم بشكل أسرع واجتمعت مادّه العالم على شكل نجوم. ففى كلتا الحالتين لما كان من الممكن أن تنهى ظروف ظهور الحياه، ومن ضمنها تشكيل الذرات الكربونيه. وبتعبير آخر إنّ قوانين الفيزياء وضعت بشكل وكأنّه قد أعدّت لكى يكون تكوّن الحياه ممكناً.

ويوجد توضيحان لهذه المسأله الموسومه بأساس الأنثروبيا (1):

فمؤمنو الفيزيائيين، يعتقدون بأنّ ذلك يحكى عن نظام إلهى، لكنّ ملحديههم ولأجل تفسير ذلك توسّلوا بالعوالم المتعدده التى تتغيّر الثوابت الطّبيعيّه فى كلّ منها، ومن بين تريليونات التريليون من العوالم، يوجد عالم واحد (أو عدّه عوالم)، له ثوابت مناسبه لظهور الحياه. وبالطّبع لا- تقدّم الفيزياء أى دليل أو شاهد على هذه العوالم المستقلّه، فلا يتركز التّنظير الآنّف على أى تجربه مستقلّه، ولم يسوقهم إلى النّظريّه هذه سوى محاولتهم للفرار من الاعتقاد بالله.

ص: ٩٧

إذا ما تَمَّت الممارسه العلميه في ضوء الرؤية الكويتيه الإلهيه، فستكون نتيجهها باتجاه توفير الحاجات الماديه والمعنويه للبشرية. ولكن فيما لو تَمَّت في ضوء الرؤية الكويتيه العلمانيه، فلا ضمانه على عدم كونها مخربه. فقد عُرِف الإنسان في الأديان الإبراهيميه على أنه خليفه الله في الأرض وأنه مسؤول عن إعمارها. ومن هنا عُرِف العلم إلى جانب الإيمان بأنه وسيله الإعمار والسَّعاده في الأحاديث الإسلاميه. ولذا ينبغي الاستفاده من أداه العلم في ضوء الرؤية الكويتيه الدينيه. فالمشاريع التي أدت إلى تخريب البيئه أو القضاء على الناس، تعدّ علامه مناسبه على العلم الموجه بشكل غير صحيح.

فالعلم الديني بإمكانه أن يوجه الاستخدامات العلميه بالاتجاه المناسب ويحول دون الاستخدامات المخربه لها. وحسب قول جان بروك: يمكن لاتجاه واستخدامات البحوث العلميه أن تكون مختلفه بشكل واضح في النظم القيميه المختلفه ولأن القيم الإنسانيه غالباً ما يكون لها ارتباط عضوي بالعقائد الدينيه، فبمقدور العقائد الدينيه حتى الساعه أن تكون مرتبطه بتوجيه العلم والتقنيه. (١)

### تحقق العلم الديني على مدى تأريخ الحضاره الإسلاميه

يبدو من خلال الموارد المتقدمه في بيان وتصوّر العلم الديني وتفسيره بشكل صحيح، أن العلم الديني ليس ممكناً فحسب، بل قد تحقق في بعض المراحل التاريخيه.

فإذا عدنا بالذاكره إلى الوضع الفكري للعلماء في المرحله المشرقه للحضاره الإسلاميه، لرأينا بأنهم عندما كانوا يعملون في الخط الأخير العذّي وصله العلم في حقبتهم، كان الفكر الإلهي حينها مسيطراً على أذهانهم. فهم سعوا إلى العلم في سبيل الله وكانوا يهدفون إلى الكشف عن الآثار الإلهيه في الطَّبيع. وكان هذا التّفكّر مستولياً أيضاً على مؤسسى العلم الحديث نظير كوبلر، نيوتن، بويل... وهذا يعدّ علامه على إمكان وتحقيق تأثر العلم التجريبي بالقيم والأفكار الدينيه والفلسفيّه.



وفى الختام نرى من اللازم ذكر هذه النكته وهى أنّ تدخّل القيم الدّينيّة والآراء الميتافيزيّه فى العلوم هو أوسع جدّاً فى الفعاليات العلميه ممّا عليه فى العلوم الإنسانيّه.

فمثلاً إذا اعتقدنا فى علم النفس بأنّ الإنسان مجرّد مادّه وأنّه حصيله للفعل والانفعالات الكيميائيّه، أو إذا اعتقدنا أنّ الإنسان له روح إلهيه، فإنّ ذلك سيكون له أبعد الأثر فى انتخاب المسائل وأساليب البحث، والتّنبؤات واختيار النّظريّات وستكون جميع نظريّات العلوم الإنسانيّه مختلفه بحسب ابتنائها على أىّ من هاتين المقدّمتين، فعلى سبيل المثال، هل أنّ منشأ الدّين ما ذهب إليه فرويد، وهو المرض النفسى أم ما يقوله بعض علماء الاجتماع من أنّه ظاهره اجتماعيه يتأثّر بخلفيّات العلماء الدّينيّه والفلسفيّه ويلزم على الباحثين العلميين الاهتمام الجادّ بهذه الأدلّه والخلفيّات ولا يتوهّمون أنّ إبداء الآراء هذه هو مجرّد نتائج تجربيه أو مؤيده بالتّجربه.

وخلاصه المسأله أنّه ينبغى الالتفات إلى هذه النكته وهى عدم خلو أىّ علم من أحكام قيميه وأنّ الاختلاف فيما بين العلوم الإنسانيّه والعلوم الطّبيعيّه يتمثّل فقط فى قوّه وضعف هذا التأثير.

### الملاحظات

١. إنّ الرأى المطروح من قبل الدّكتور كلشنى فى كتابى «من العلم العلمانى إلى العلم الدّينى» و«الآراء الفلسفيّه للفيزيائيين المعاصرين» يمكن تفسيره بشكلين. الأوّل أن نعرّف العلم بأنّ له أبعاداً دينيه وفلسفيه حسب تعبيره، والآخر وعلى اعتبار أنّ العلماء لهم خلفيّات دينيه وفلسفيه مسبقه، أنّه معرفه ذهنيه. فهذه النكته كانت أيضاً موضع اهتمام السّيد كلشنى ولذا فقد سعى لأنّ يبيّن بأنّ التفسير الثانى غير صحيح فكانت عبارته فى خصوص هذه المسأله كالتالى: «إذا عُرضت الكتب العلميه على أنّها مجرّد نتائج تجربيه (التي تكون مسبوقة بنظريّات بطبيعته الحال) وكانت بمعزل عن تعابير وتفسير وتحاليل العلماء (التي تكون مسبوقة بافتراضات فلسفيه وأيديولوجيه)، فنحن نستطيع أن نتصوّر أنّ العلم ذاته خالٍ من الرّؤى الكونيّه على نحو ما وأنّ الصفات الدّينيّه أو العلمانيّه تختصّ بالعلماء، وليس صفاتاً للعلم ذاته، ولكنّ الأمر ليس كذلك فى التطبيق العملى فعرض النّتائج العلميه يحمل على الدوام افتراضات دينيه - فلسفيه».

هذا فى حال أنه يوصى فى مكان آخر: «على الباحثين العلميين.. تعريه المعطيات التجريبيه من افتراضات وأحكام العلماء المسبقه وأن يدركوا جيداً حدود العلوم التجريبيه» فبناءً على العبارة الأخيره للسيد كلشنى؛ لا يمكن إطلاق العلم على كل ما جاء فى الكتب العلميه وما قاله وكتبه العلماء، فهناك إمكانيه للتفكيك فيما بين المعطيات التجريبيه وتعابير العلماء الفلسفيه عن النظريات العلميه.

يبدو أن هناك إمكانيه إطلاق العلم على قسم من الكتب العلميه التى هى فى صدد بيان النتائج التجريبيه وبقول السيد كلشنى «إن النتائج الفلسفيه تمثل القسم الأساسى للعلم وأنه لا- يعرف شرقاً أو غرباً» وحسب رأيه أن هذه المجموعه تفتقد القيم والرؤى الدينيه ولا- معنى لاستخدام الأوصاف الدينيه أو العلمانيه فى موردّها، وفى المقابل إما أن ننسب الصفه الدينيه والعلمانيه إلى العلماء، أو أن نعرفها على أنها صفه لقسم خاص من تصريحات العلماء، فلا- تكون معطيات علميه وتجريبيه فى حقيقه الأمر، وتمثل جزءاً من القضايا الفلسفيه والدينيه من حيث الهيكلية فحسب. هذا فى حال أن الدكتور كلشنى رفض هذا الاقتراح بشده، فيقول: «إن النتائج التجريبيه التى تفتقد التفسير، هى مجرد حفته قضايا متفرقه ليس لها معنى». فهذا يعدّ كلاماً صائباً فى أن القضايا المشاهداتيه التى تأتى فى ضوء المشاهدّه والاختبار التجربى، تبقى مجرد حفته قضايا مبعثره وبلا معنى حتى تنتظم متوحيده فى نظريه مفسره. ولكى تكون ذات معنى فمن اللازم أن تكون هذه المشاهدات ضمن إطار نظريه تبين وتفسر، لكن هل أن تدخل القيم والرؤى الدينيه والفلسفيه يكون على مستوى واحد فى كل مرحله من التفسير العلمى وإلى حدّ تستطيع النظريه العلميه أن تتصف بكونها دينيه أو غير دينيه؟ يبدو أن ذلك القسم من فعاليات العلماء أو تلك المرحله من تفسير وتمعنى النتائج التجريبيه، التى تتأثر بشده بالاعتقادات والقيم الدينيه والفلسفيه، يوضع إما فى دائره الاعتقادات الميتافيزيه والفلسفيه «الحدّ الأدنى نطويه للوصول إلى المسائل الحدوديه (المتعلقه بمبدأ ونهايه العالم) وللكشف عن التكليف الأوّل والآخر للعالم أو فى الحدّ الأدنى نحاول فى مقامه تفسير القضايا وإعطاء صورته عامّه عن الطبيعه» وكمثال نريد أن نجيب عن هذا السؤال وهو هل أن الله خلق هذا العالم فى t ٠ - أو أنها ترتبط بدائره العقل العملى - «الحدّ الأدنى يطرح فيه البحث عن الاتجاهات العمليه».

أجل، ففي هذا القسم «تعود الرؤى والأيدولوجيات إلى الفعاليات العلميّة»، لكن هل أنّ هذه المجالات موجودة داخل العلم؟

يبدو أنّنا ومن أجل بيان هذا البحث بحاجة إلى تعريف وتحديد دقيق للعلم في أنموذج العلم الديني للدكتور كلشني.

٢. يصرّ الدكتور كلشني على أنّ تأريخ العلم قد برهن على أنّ العقائد الدينيّة والفلسفيّة تتدخّل في اقتراح، تقييم، اختيار وتفسير النظريات العلميّة، لكنّه لا يوضّح كيفيّة هذا التدخّل وطبق أيّ آليه يتمّ ذلك؟

والنكته المهمّة هنا أنّ مجرد إثبات الاستفادة من العقائد الدينيّة والفلسفيّة في الفعاليات العلميّة، لا يمكن أن يكون دليلاً على كون الاستفادة منها جائز. وعلى هذا فإنّ البحث الأكثر أساسيّة هو هل أنّ تدخّل العقائد الدينيّة والفلسفيّة في الفعاليات العلميّة يتمّ بشكل جائز؟ فعلى سبيل المثال، إذا اعتبرنا أنّ أحد نماذج تدخّل العقائد الدينيّة في الفعاليات العمليّة هو هذا الشاهد من التّأريخ العلمي: «قيام نظريّة محوريّة الأرض على أساس كون الإنسان أشرف المخلوقات والأرض باعتبارها مركز عالم الوجود»؛ فهل يمكن استناداً لهذا الشاهد التّأريخي تجويز تدخّل القيم الدينيّة في الفعاليات العلميّة؟ وهل يقبل الفيزيائيون أنّ العقائد الفلسفيّة لهايزنبرغ وقفت حائلاً- دون صنعه أجهزه لازمه للقيام بتجارب علميّة خاصّه؟ وهل يقبل الفيزيائيون أنّ إسناد ظاهره فيزيائيّه إلى إرادة الله نظير نسبه نيوتن مسأله الحفاظ على توازن سيارات المنظومه الشمسيّة إلى إرادته وتدخّل الله، يؤدّي إلى إقامه سدّ بوجه التّنظيرات الفيزيائيّة؟ فإذا كانت الشّواهد التّأريخيّة للعلم يمكنها طرح إمكان تدخّل القيم والرؤى الدينيّة والفلسفيّة للعلماء في الفعاليات العلميّة، فمما لا ريب فيه أنّه لا يمكن إثبات كون ذلك مجازاً.

٣. وكما أشرنا في المقطع السابق، فإنّ الأمثله التي طرحها السيّد كلشني بخصوص تدخّل القيم والرؤى الدينيّة والفلسفيّة في ميادين الفعاليات العلميّة المختلفه، لا تصوّر حدوداً واضحه لمقدار جواز هذا التدخّل. وهذا ما يقودنا إلى مشكله معرفيّة نواجهها من هذه النّاحيه وهي أنّه بدون تشخيص حدود مثل هذا التدخّل فإنّ هذا الرأى سيستلزم الاعتقاد بنسبيّه العلم المعرفي. فالدكتور كلشني ولأجل اجتناب العلق في ورطه نسبيّه

العلم المعرفى يشير إلى أنّ «النتائج التجريبية تمثل المقدار الأساسى من العلم وأنه لا- يعرف شرقاً أو غرباً» لكنّه ليس فقط لم يوضّح هذا القسم من العلم بشكل دقيق، وإنّما ما ساقه من الأمثلة يعدّ شواهد على دخاله وتدخل العقائد الديّنيه والفلسفيّه فى جميع مجالات الأنشطة العلميه، حتى فى مجال اختيار التجارب والملاحظات لعلم كالفيزياء أضف إلى أنّه إذا كان المقصود من النتائج التجريبية هى الملاحظات، فإنّ مسأله استلهاً الملاحظات من النظريات حظت بقبول فلاسفه العلم، وإذا كان المقصود شىء آخر غير الملاحظات فهو فى الحامل للنظريه بطريق أولى، ولذا لا يمكن القول لأنّ «المقدار الأساسى من العلم، هو نتائج تجربيه، فإنّ لا يعرف شرقاً ولا غرباً»؛ لأنّ النظريات وحّتّى الملاحظات تصطبغ باللون الشرقى والغربى فكيف بالقوانين العلميه. فيبدو أنّه من دون عرض حدود مجازه لمثل هذا التّدخل، فسنواجه مشكله النسبيه فى العلم المعرفى ومن اللازم تحديد وتعيين حدّ فاصل فيما بين نسبيّه العلم المعرفى وعينيته، ممّا حدا بالسيد كلشنى إلى التزام جانب الاتجاه الواقعى.

٤. وقد بين الدكتور كلشنى فى مجال أتباع نظريه العوالم المستقله عن بعضها «لا- يوجد شاهد فيزيائى فعلى لإثبات العوالم المستقله عن بعضها ولم يسق بعض العلماء إلى هذه النظريه سوى الفرار من الاعتقاد بالله»؛ لكنّ هذا المطلب يصدّق أيضاً فى مجال تفسير؛ فرض وجود الله لبيان النظم فى الثوابت الفيزيائيه البنيويّه فلا يوجد أى شاهد تجربى مستقلّ لهذه النظريه، فيلزم النّظر فى؛ أى من النظريتين لها قدره أكبر على الدفاع عن نفسها، وما هى المعايير الأخرى التى يمكن الاستفاده منها لانتخاب النظريه مع غياب الشّواهد التجريبية الكافيه؟

ومن الممكن أن يقول الفيزيائيون المعتقدون بالله بأنّه من الأفضل الاستفاده من الأدله الميتافيزييه فى حاله عدم إمكان الاستفاده من الشّواهد التجريبية لتأييد نظريه ما، ولأنّ وجود الله قد أثبت بكافه الطّرق أو لأنّنا نؤمن بوجود الله فنستعين به باعتباره مخطّط وخالق هذا العالم. وفى المقابل فإنّ البعض الآخر من الفيزيائيين يحتمل أن يختاروا هذا الرأى وهو أنّه من الأفضل الكشف عن علّه مادّيه لهذه الظّاهره المادّيه لجعل الفيزياء مستقله عن باقى المجالات المعرفيه (إلى الحدّ الممكن)، ولا تغلق

الطريق على الفيزياء من خلال التوسل بالله. يبدو أنّ هذا الاتجاه ولأسباب تأتي تبعاً راجح على الاتجاه الأول:

أ) يُبقى الباب مفتوحاً على إمكانيته الكشف عن الشواهد التجريبية وتطور العلم؛

ب) إنّ إلحاد أو إيمان العالم لا يعدّ شرطاً في مجال هذا المعيار ويستطيع الفيزيائي المعتقد بالله أيضاً العمل وفقاً لهذه العقيدة في ذات كونه معتقداً بوجود الله؛

ج) وجود شواهد تأريخية متعدّده في خصوص اتّخاذهم الله غطاءً للمسائل الفيزيائية الميؤوس من حلّها: فعلى سبيل المثال نتذكّر كيف سعت مجموعه لتوضيح الانحراف في مدار سياره أورانوس بالتوسل بإرادته ومشئته الله، لكنّ أولئك الذين لم يثقوا بهذه النظريه وتلمّسوا العلّه الطّبيعيّه، لذلك استطاعوا اكتشاف وتحديد مكان سياره نبتون قبل أن يروها بالتلسكوب.

ص: ١٠٣



هو به العلم الديني، نظره معرفيه إلى علاقه الدين بالعلوم الإنسانيه (١) اسم كتاب للدكتور خسرو باقري (٢) الذي دُون على أساس مقاله له بعنوان «هويه العلم» والتي طبعت سنة ١٩٩٥ في دوريه الحوزه والجامعه. وما سيأتي يمثل خلاصه للمباحث المطروحه في هذا الكتاب، وهي ذات صله وثيقه بموضوع البحث في هذه المجموعه من المقالات.

إنّ البحث في مجال العلم الديني يثير تحديات من جهه أنّ جوّ نشوء وظهور العلوم التجريبيه المعاصره كان جوّاً غير ديني وأحياناً مضاداً للدين؛ فمن هذه الجهه أصبح البحث حول أيّ تركيبه من العلم والدين؛ فاقداً للمعنى حسب فئه من الفلاسفه والعلماء. لكن قبل إبداء أيّ وجهه نظر قطعيه حول معنائه أو إمكان تحقيق العلم الديني ينبغي دراسه ماهيته العلم والدين والتأمّل في العلاقه فيما بينهما.

ومن اللازم القول، إنّ المقصود من «العلم» في عباره «العلم الديني» في هذا الكتاب هو العلم التجريبي (مع التأكيد على العلوم الإنسانيه) والمقصود من «الدين» جميع الأديان (مع التأكيد على الإسلام).

---

١- (١). قامت منظمه الطباعه والنشر لوزاره الثقافه والإرشاد الإسلامي بطبع الكتاب المذكور سنة ٢٠٠٣.

٢- (٢). عضو الهيئه العلميه لجامعه طهران.

## الآراء الفلسفيه المطروحه حول العلم

إنَّ محاوله تقييم العلاقه والرابطه فيما بين العلم والدين، تستلزم معرفه ماهيّه العلم. ويوجد في العلم المعرفي الفلسفي اتجاهاً أساسيان: الاتجاه الوضعي والاتجاه ماوراء الوضعي.

وغالباً ما كان العلم المعرفي مبتنئاً على الاتجاه الوضعي في النصف الأول من القرن العشرين. أمّا بعض مميزات هذا الاتجاه التي تتعلّق بموضوع العلم الديني فهي عبارته عن: انفصال العلم عن الميتافيزياء، انفصال المشاهده عن النظرية؛ انفصال أمور الواقع عن الأمور القيميه وانفصال مجالات الكشف والحكم.

وفي المقابل، فإنّ قراءه ما وراء الوضعيه للعلم، قراءه تمخّضت عن الانتقادات المهمّه لفلاسفه العلم في النصف الثاني من القرن العشرين. وتتمثّل بعض مؤشرات هذا الاتجاه للفلسفه العلميه بما يلي: تداخل العلم والميتافيزياء، تأثير الميتافيزياء على العلم، تداخل المشاهده والنظرية، تعيّن عدم استنتاج النظرية بالمشاهده والاختبار، تطوّر العلم من خلال تنافس النظريات والنماذج العلميه وأخيراً تأثير العلم على الميتافيزياء.

## الآراء المطروحه حول هويه الدين والمعرفه الدينيه

إنّ الدين باعتباره العنصر الأساسي الثاني في تركيبه «العلم الديني» يتضمّن أبعاداً مختلفه ويمثّل كلّ بُعد منها موضوعاً لأحد علوم علم النفس، علم الاجتماع، الفلسفه و... وهناك أسئلة أمثال «كيف تُفهم النصوص الدينيه؟» و «ما هي الأمور التي يتكفّل الدين ببيانها للإنسان؟» تعدّ من ضمن المسائل التي ينبغي دراستها لتوضيح معنى «العلم الديني» وتقييم إمكانيّته.

أمّا الاتجاهات الأساسيه في بحث معرفه الدين فتمثّل، بالاتجاه الموسوعي للدين، النظرية الهرمنوطيقه في فهم الدين؛ نظريه القبض والبسط النظري للشريعة ونظريه الانتقاء الاستنطاقي للنصوص الدينيه.

ويُعلم من الاتجاه الموسوعي، من خلال الإشاره إلى جامعيه وكمال الدين، بأنّ الدين يتضمّن كلّ حقائق الوجود وإجابات على جميع الحاجات البشريه وتبيين القوانين الثابته التي تبحث عنها العلوم المختلفه. وطبقاً لهذه النظرية فجميع الحقائق والأمور العلميه التي تعمّ الكليات والجزئيات إمّا أن تكون قد بُيّنت بصوره صريحه في النصوص الدينيه، وإمّا اقتصر البيان منها على الأصول وكليات الأمور وينبغي استخدام العقل لاستخراج الجزئيات من



رحم هذه الكليات. ومن الانتقادات الموجّهة لهذا الاتجاه هو أنّه ينقض الحكمه الإلهيّة وكونه مجرد إستنباط خاطئ للآيات والروايات.

أمّا الهرمنطيق، فهو علم كيفيّة تفسير النّصوص، وقد شهد ظهور اتجاهات متنوّعه في تأريخه. فالاتجاهات المحافظه، تعتقد بأنّ المفسّر بإمكانه من خلال اتّخاذ أسلوب صحيح الوصول إلى مقاصد النصّ والحقيقه العينيّه المتعلّقه بالأثر. أمّا الاتجاهات المعتدله في اتجاهها الهرمنطقي ترى أنّ التفسير خلّاق على الدوام، وبعبارة أخرى أنّ هناك حواراً فيما بين المفسّر والنص؛ ولذا لا يمكن الحديث عن الوصول إلى الحقيقه العينيّه أو المعنى المقصود للنصّ، وعلى أفضل التقادير يكون هناك نوع من «الارتباط الآفاقي» فيما بين المفسّر والمفسّر. والفكر العام للاتجاه الهرمنطقي المتطرّف هو أنّه وبسبب الخلاقه الموجوده في التفسير لا يمكن للمفسّر على الإطلاق إقامة علاقه مع المعنى الأساسيّ والأوّل للنصّ وأنّ جميع القراءات هي في الواقع معاني احتماليّه ونسبيّه. وأخيراً، الاتجاهات الهرمنطقيّه الانتقاديّه التي تعتقد بأنّه من الممكن من خلال التأمل النقدي في النصّ الاطلاع بصورة أكبر على ما يرتبط بالسّنة واتقاء الانحرافات الناشئه من الجهويّه الأيدلولوجيّة، الثقافيّه والاجتماعيه للسّنة، لكن من غير الممكن التحرّر الكامل من هذه الانحرافات.

وإنّ نظريّه القبض والبسط النظريّ للشريعه، تعدّ أوّل نموذج من الجهد المنظّم لنظره معمّقه في مجال نسيج المعرفة الدّينيّه والتي ابتنيت على ثلاثه أصول أساسيه: أصل «تغاذي وتلاؤم المعرفة الدّينيّه والمعرفه البشريّه»، «القبض والبسط الانسجامي للمعرفه الدّينيّه والمعرفه البشريّه» و «التطوّر في المعرفة البشريّه». وترتكز أسس العلم المعرفي لهذه النظريّه على ركيزتين أي: الشموليّه المتطرّفه والتعدديّه المتطرّفه. وعلى هذا الأساس فالتقود التي أوردت على ذينيك النظريّتين، ترد أيضاً على نظريّه القبض والبسط النظريّ للشريعه.

نظريه الانتقاء الاستنطاقى، تعكس أنّ الدّين قد أطلق تسعه ألسنه لبيان جميع حقائق الوجود (كما تدعى النظريّه الموسوعيه) وأنّ ألسنته التسعه هذه صامته إلى درجه ليس لها قدره على الحديث إلّا عن طريق العلوم والمعارف البشريّه (و هو ما تبينه نظريّه الهرمنطيق أو القبض والبسط). فالدين في هذه النظريّه، يمتلك حديثاً خاصاً (هدايه الإنسان إلى السّاحه الربوبيّه) ليقوله حيث يعجز الإنسان عن سماعه من مكان آخر وقد بيّن هذا الحديث بأسلوب واضح ومحدّد وأشار أحياناً اقتضاءً لبيان ذلك الغرض

الأساسى للدين، إلى حقائق علميه مختلفه. وإذا تعلق قلب أحد بغرض غير الغرض الأساسى للدين فإنه لا يمكنه أن يحصل من القرآن على ما يتوخاه من النفع الأمثل بالرجوع إليه. وقد بُيّن في هذه النظرية ذلك القسم من الحاجات والميزات الإنسانية بالتفصيل في موضوع الإنسان في النصوص الدينيه مما له علاقه وثيقه بهدايته، لكنه تحدّث بشكل إجمالى في مجال باقى ميزاته وحاجاته. وتشمل المنطقه المركزيه للنصوص الدينيه في هذه النظرية تعاليم الدين الأساسيه (العقائد، القيم، الأحكام الدينيه) والتى وُضّحت بصوره واضحه في هذا القسم وكون الدين يرتبط أساساً بهذا القسم. (١)

المنطقه الثانيه، هى المنطقه الوسطى التى تعكس التعاليم المقصود منها بيان واستحكام تعاليم الدين الأساسيه. المنطقه الثالثه، هى منطقها حدوديه تمثل الدائره المشتركه فيها بين النصوص الدينيه وعالم المخاطبين بهذه النصوص، وتشمل هذه المنطقه، الاعتقادات العقلية السليمه، مترافقه مع الاستدلالات العقلية. وبالاغتماد على الاعتقادات العموميه للناس، وباستخدام الاستدلالات المختلفه فى هذه المنطقه، يتم الدفاع عن صحه التعاليم الأساسيه المتعلقة بالمنطقه الأولى. وتبين هذه النظرية بأن بإمكان الناس اكتساب هذه الحلقه الوصلية (المنطقه الثالثه للنصوص الدينيه) قبل أن يواجهوا الدين، وعلى هذا تزيد سرعه تقبلهم للتعاليم الدينيه عند وقوع تلك المواجهه.

وتتمثل بعض فعاليات المنطقه الثالثه بما يلى: بيان ضروره وجود الدين، بيان التعاليم الأساسيه المقصوده للدين، زعزعه الأسس الفكرية الباطله والإجابه على التحديات الفكرية للخصوص.

وعلى هذا الأساس، ونظراً للبقاه التى يتميز بها الدين والتى تحدّث من خلالها عن ضرورته وتعاليمه الأساسيه، لا يمكن القول بأن المعارف البشريه بجميع ما تتميز به من سعه تكون بديهيه بشكل تتقدّم تقدماً كاملاً ومن طرف واحد على المعرفه الدينيه؛ بل إنّ بعض المعارف الدينيه قد أثّرت على المعرفه البشريه وجعلتها تواجه مشاكل فى بعض المجالات.

فبناءً على نظريه الانتقاء الاستنطاقى، يمكن تصوّر العلاقات فيما بين المعرفه الدينيه والمعرفه البشريه فى خمس حالات:

ص: ١٠٨

١. الاشتراك فى النطاق الناجم عن وجود العناصر المتعلقة بالعقل السليم وأساليب الاستدلال العموميّه فى مجال المعرفة الدينيّه والمعرفة البشريّه؛

٢. رفض المعارف البشريّه غير المنسجمه مع المركز المقاوم للمعارف الدينيّه.

٣. استخدام المعارف الفلسفيّه والعرفانيّه المتجانسه، لتعميق المعرفة الدينيّه.

٤. استخدام المعارف العمليه لتفضيل المعرفة الدينيّه.

٥. جعل المعارف الفلسفيّه والعرفانيّه والعلميّه هادفه.

## هويه العلم الدينى

### اشاره

وبعد الاتّضاح التّسببى لمعنى الدّين والعلم تصل النوبه إلى اتّخاذ موقف فى مجال معنى «العلم الدينى» وإمكان تحقّقه.

### معنايّه العلم الدينى

يمكن القول على وجه الإيجاز بأنّ تعبير «العلم الدينى» قد اقتصر معناه على بعض موارد العلم المعرفى ومعرفه الدّين، وهو يعدّ تعبيراً لا- معنى له فى بعض موارد العلم المعرفى، كما هو الحال فى نزعه الوحديّه ونزعه التّعدديّه. وعلى هذا الأساس سنقوم ابتداءً بتوضيح هذا المطلب وهو أنّه فى أىّ موارد العلم المعرفى لا يكون للعلم الدينى معنى وفى أىّ تعابير العلم والدّين يكون له معنى.

### النزعه الوحديّه للميثولوجيا وعدم معنائيه العلم الدينى

إنّ الاتّجاه الوحديّ للميثولوجيا يعتقد بأنّ العلم البشرى ذو سنجيّه واحده وعلامه ذلك كونه تجريبيّاً، وبناءً على هذا، فالدّين يفتقد أساساً الماهيّه العلميّه وقد قام الوضعيون المناطقه وذو النزعه العمليّه بتبنيّ الاتّجاه الوحديّ للميثولوجيا بشكل واضح وهذا بذاته يعدّ انعكاساً لعدّه آراء مختلفه. وكمثال على ذلك، يعتقد الوضعيون المناطقه أنّ القضايا التّأليفيّه والتركيبيّه هى وحدها التى تتضمّن المعنائيه التى تشكّل المعرفة البشريّه، والتّى يتبيّن صدقها من كذبها من خلال التّجربه. وبالطّبع فإنّ القضايا التفصيليّه فى هذه التّظريّه يكون لها معنى لكن ليس لها صفه معرفيّه. وتقتضى هذه التّظريّه أن

يكون تعبير العلم الدينى تعبيراً لا معنى له؛ لأنّ القضايا الدينيه وبسبب صفه عدم قابليتها للاختبار التجريبي لا يمكن أن يكون لها معنى على الإطلاق.

وبعد الانتقادات الكثيره للوضعيه المنطقيه اتضح أنّ هذه النظرية قد فشلت في رسم الحدود فيما بين المعارف البشريه. وقد تعرّض فلاسفه ومؤرّخي العلم (من جملتهم كوين، كوهن، ويزدم، لا-كتوش) لبيان هذه المسأله على أنحاء مختلفه وهى أنّ هيكلية النظريات العلميه لا تتشكّل من القضايا العينيه والتركيبيه فقط.

وقد عرض رايشنباخ موضوعاً أكثر انعطافاً؛ فهو بتفريقه مقام التحكيم عن مقام التوليف، ادّعى أنّ أىّ شيء (فلسفى، دينى أو...) يمكنه فى مقام الكشف أو التوليف التأثير على الفعاليات الذهنيه للعالم، لكن فى نطاق التحكيم تكون التجربه لوحدها هى التى تحسم الأمر. وبناءً على هذه النظرية فما يجعل العلم علماً، هو مقام التحكيم التجريبي، وليس مقام الكشف والتوليف.

وبالطبع فقد بيّن بعض الباحثين من خلال الاستفاده من تفريق مقام التوليف عن التحكيم ما مضمونه أنّ التعبير بالعلم الدينى فى مقام التوليف ممكن وفى مقام التحكيم غير ممكن، ويبدو أنّ مثل هذه الاستفاده خاطئه من جوانب متعدده. فعلى سبيل المثال يمكن الإشارة إلى هذه النكته وهى أنّه وفقاً لتقسيم رايشنباخ، لم تتجلى أى علميه فى مقام الكشف كى تتصف بكونها دينيه أو غير دينيه.

الموقف الثانى فى الاتجاه الواحدى للعلم المعرفى الذى يكون العلم الدينى فاقداً للمعنى فى ضوئه، هو موقف الاتجاه العملى. فالموقف المتقدم لتلك الفئه من أتباع الاتجاه العملى، الذين يعتبرون الاتجاه العملى بمنزله نظريه فى باب المعنى، مشابه لموقف الوضعيين المناطقه، لكنّ كوين الذى كان بذاته عملياً اتخذ موقفاً مختلفاً فى مقابل الوضعيين.

ففى عقيدته كوين أنّ معارفنا هى تجريبية من الأساس وهى تدور حول العالم؛ وإن وجدت جوانب تحليليه ومنطقيه ترافقها. إنّ نزعه كوين الشموليّه تجاه العلم تحمل أيضاً هذه الفكره وهى عدم وجود فرق حاسم فيما بين القضايا المشاهديه والقضايا النظرية؛ وإنّما يمكن الاقتصار على القول بأنّ بعض قضايانا أكثر صراحه وترتبط بالتجربه والمشاهده بشكل أكثر مباشره.

وعلى أىّ تقدير، فمع أنّ العمليّون لا يتفقون مع ممارسه التجربه الحسيه، لكنهم ما زالوا يعتقدون بأنّ معرفه التجريبية هى النموذج الأساسى للمعرفه؛ ومن هنا، يكون العلم

الدِّينِي فِي نَظَرِهِمْ فَاقْدًا لِلْمَعْنَى؛ لِأَنَّ الدِّينَ بِمِثَابِهِ نَوْعٌ مِنَ الْمَعْرِفَةِ الْإِلَهِيَّةِ وَمَعَ عَدَمِ ارْتِبَاطِهِ بِالتَّجْرِبَةِ لَا يُمْكِنُ جَعْلُهُ صِفَةً لِلْعِلْمِ التَّجْرِبِيِّ.

وَمِنْ ضَمَنِ الْإِنْتِقَادَاتِ الَّتِي أُورِدَتْ عَلَى هَذِهِ النَّظَرِيَّةِ أَنَّهُ لَا يُمْكِنُ الْقَبُولُ بِأَنَّ مَعْرِفَتَنَا تَجْرِبِيَّةً بِشَكْلِ حَاسِمٍ. فَعَلَى سَبِيلِ الْمَثَالِ يَتَعَرَّضُ بَاتْنَمُ فِي مَقَامِ نَقْدِ كَوَيْنٍ إِلَى هَذَا الْبَحْثِ وَهُوَ أَنَّ الْعِلْمَ الْمَعْرِفِيَّ (عَلَى خِلَافِ رَأْيِ كَوَيْنٍ) يَسْتَلْزِمُ اتِّخَاذَ الْمَوْقِفِ الثَّانِي وَهَذَا يَحْكِي عَنْ وَجُودِ مَعْرِفَةٍ فِلْسَفِيَّةٍ لَا يُمْكِنُ وَضْعُهَا فِي نِطَاقِ الْمَعْرِفَةِ التَّجْرِبِيَّةِ. إِنَّ النُّقُودَ الَّتِي أُورِدَتْ عَلَى النَّظَرِيَّةِ الْأُولَى لِكَوَيْنٍ (١٩٥١) دَعَتْهُ لِأَنَّ يَعْزِضُ نَظَرِيَّةَ أَكْثَرِ مَلَائِمَةٍ فِي مَجَالِ الْعِلْمِ الْمَعْرِفِيِّ (١٩٦٠). وَمِنْ جِهَةٍ أُخْرَى فَقَدْ قَبِلَ كَوَيْنُ بِأَنَّ لِلْعِلْمِ التَّجْرِبِيِّ مَنَزَلَهُ خَاصَّةً وَمُمْتَازَهُ مِنْ بَيْنِ الْأَقْسَامِ الْمُخْتَلِفَةِ لِلْمَعْرِفَةِ الْبَشَرِيَّةِ. لَكِنْ ذَوِي الْإِتِّجَاهِ الْعَمَلِيَّ الْمُتَأَخِّرِينَ، نَظِيرَ رِيْتَشَارْدِ رُورْتِي، انْبَرَوْا لِمُخَالَفَةِ هَذَا الرَّأْيِ وَلَمْ يَقُولُوا بِأَيِّ مَنَزَلَةٍ مُمْتِيزَةٍ لِلْعِلْمِ.

### التَّعَدُّدِيَّةُ التَّبَايُتِيَّةُ وَعَدَمُ مَعْنَايَةِ الْعِلْمِ الدِّينِيِّ

إِنَّ التَّعَدُّدِيَّةَ التَّبَايُتِيَّةَ تَقْسِمُ دَائِرَةَ الْعِلْمِ وَالْمَعْرِفَةِ الْبَشَرِيَّةِ إِلَى مَجَالَاتٍ تَخْتَلِفُ اخْتِلَافًا تَامًّا عَنْ بَعْضِهَا الْبَعْضُ. وَتَعَدُّ الْفِلْسَفِيَّةِ الْوُجُودِيَّةِ وَالْفِلْسَفِيَّةِ التَّحْلِيلِيَّةِ مِنْ أَهَمِّ الْمَذَاهِبِ الْفِكْرِيَّةِ الَّتِي تَعْتَقِدُ بِنَظَرِيَّةِ الْكَلَامِ الْأَرْتُوذُكْسِي الْجَدِيدِ. وَبِالطَّبْعِ فَإِنَّ الْوَضْعِيَّيْنِ الْمَنَاطِقَةَ كَانُوا يَعْتَقِدُونَ بِالْتَّمَايِزِ النَّامِّ بَيْنَ دَائِرَةِ الْعِلْمِ وَالْفِلْسَفَةِ وَالدِّينِ، وَلَكِنْ بِمَا أَنَّهُمْ أُسَاسًا يَرَوْنَ عَدَمَ مَعْنَايَةِ مَجَالَاتِ كَالدِّينِ وَالْفِلْسَفَةِ، فَلَا يَذْكُرُونَهَا فِي هَذَا الْقِسْمِ. وَبِنَاءً عَلَى نَظَرِيَّةِ التَّعَدُّدِيَّةِ التَّبَايُتِيَّةِ فَإِنَّ اخْتِلَافَ الْعِلْمِ وَالدِّينِ فِي الْمَوْضُوعِ وَالْمَنْهَجِ وَالْغَايَةِ مَتَمَايِزٌ إِلَى دَرَجَةٍ لَا يَبْقَى مَعَهُ مَعْنَى لِأَيِّ تَرْكِيبٍ مِنَ الْعِلْمِ وَالدِّينِ.

وَتَكُونُ صُورُ الْعِلْمِ السَّبْعَةِ فِي هَذَا الْإِتِّجَاهِ كَالتَّالِي: الْمَنْطِقُ وَالرِّيَاضِيَّاتُ، الْعِلُومُ الْفِيْزِيَّائِيَّةُ، الْعِلْمُ الْمُتَعَلِّقُ بِذَهْنِنَا وَالْآخَرِينَ (يَشْمَلُ التَّأْرِيخَ وَالْعِلُومَ الْاجْتِمَاعِيَّةَ)، عِلْمُ الْأَخْلَاقِ، عِلْمُ الْجَمَالِ، الْعِلْمُ الدِّينِي وَالْعِلْمُ الْفِلْسَفِيُّ، وَهَذِهِ كُلُّهَا تَتَمَايِزُ تَمَايِزًا مَنْطَقِيًّا عَنْ بَعْضِهَا الْبَعْضِ.

النُّوعُ الْآخَرُ مِنَ التَّعَدُّدِيَّةِ التَّبَايُتِيَّةِ يَعْتَقِدُ بِأَنَّ التَّوْضِيحَاتِ الْعِلْمِيَّةَ وَالِدِّيَّةَ ذَاتَ طَبِيعَةٍ وَاحِدَةٍ، وَلَكِنْ لَا تَصِلُ النَّوْبَةَ إِلَى التَّوْضِيحَاتِ الدِّيَّةِ إِلَّا حِينَمَا تَصِلُ التَّوْضِيحَاتِ الْعِلْمِيَّةِ إِلَى طَرِيقٍ مَسْدُودٍ. وَبِعِبَارَةٍ أُخْرَى، إِنَّ التَّوْضِيحَاتِ الدِّيَّةِ تَمَارِسُ دَوْرَ التَّغْطِيَةِ عَلَى الْخَلَلِ فِي التَّوْضِيحَاتِ الْعِلْمِيَّةِ. وَيَكُونُ تَعْبِيرُ الْعِلْمِ الدِّينِيِّ فِي هَذِهِ النَّظَرِيَّةِ فَاقْدًا لِلْمَعْنَى أَيْضًا.

النَّظَرِيَّةُ الأُخْرَى فِي هَذَا النِّطاقِ هِيَ أَنَّ العِلْمَ والدِّينَ يعطيان توضيحات مختلفة عن ظواهر متماثلة. وبعبارة أخرى، إِنَّ العِلْمَ والدِّينَ، كُلٌّ يَقُومُ ببيانِ موضوعٍ واحدٍ ولكن من زوايا مختلفة. وعلى هذا الأساس لا يكون هذان النوعان من التَّوضيحات من طبيعته واحده ولا يمكن الجمع فيما بينهما. ويمكن للعِلْمِ والدِّينِ فِي هَذِهِ النَّظَرِيَّةِ الاصطفاف إلى جوار أحدهما الآخر، فيكْمُلُ أحدهما الآخر ليضعان في أيدي الباحث رؤيته أكمل للظاهرة.

لكن ينبغي الالتفات إلى أَنَّ أَىَّ من هذين، لا يحلّ مشكله للآخر. ومن ضمن الانتقادات الموجهة لنظريته التعددية التباينة أنها وخلافاً للتصوير الذي تعطيه للمعرفة البشرية؛ لا ترى انفصال العلوم المختلفة بشكل تام عن بعضها من حيث الموضوع، المنهج، الغاية، المسائل... الخ.

### التَّعَدُّدِيَّةُ التَّدَاخِلِيَّةُ وَمَعْنَايَةُ العِلْمِ الدِّينِيِّ

التَّعَدُّدِيَّةُ التَّدَاخِلِيَّةُ ترى وجود مجالات مختلفة للعِلْمِ البشري، لكن هذه المجالات في عين اختلافها وتفاوتها في الموضوع، المنهج والغاية تتضمن حدوداً ومناطق مشتركة. فعلى سبيل المثال تطالع الأشياء المادية والأوضاع الإرادية في العلوم الطبيعية، والعناية بالأعمال الإرادية للإنسان والضوابط والقواعد الأخلاقية في المعرفة الأخلاقية، وبالموجودات من حيث ارتباطها بالله في المعرفة الدينية.

ويضع هذا الرأي بعض عناصر العلوم الطبيعية في نطاق الأخلاق؛ وكمثال على ذلك، يحدّد العلم الطبيعي الأعمال التي يمكن إنجازها، وتحدّد الأخلاق جواز القيام بهذا العمل أو ذاك من الوجهة الأخلاقية ومن حيث الأسلوب، فعلى رغم الاختلاف في مناهج العلوم المختلفة (المنهج التحليلي في الرياضيات والمنطق، المنهج التجريبي في الفيزياء، المنهج التفسيري والتأويلي - الهرمنوطيقي - في المعرفة الدينية...) توجد تداخلات فيما بينها أيضاً. فعلى سبيل المثال يمكن القول بأنه قد استُفيد في القرآن من الاستدلالات الفلسفية لإثبات بعض الاعتقادات الدينية. فالعلم الديني في الاتجاه التعددي التداخلي لا ينسجم لا مع هويته العلم ولا مع هويته الدين. ومعنى ذلك أَنَّ الدين كمعرفة مقدّم على العلم، ويكون مصدراً مهماً للمفاهيم، الفرضيات، النماذج والمناهج. ومن جهة أخرى، يضيف العبور من مرحلة التحكيم التجريبي إلى الفرضيات المستخرجة من المصادر الدينية صفه علمية عليه. فإعمال مثل هذا الاتجاه في العلوم ليس ظاهراً غريباً أبداً وبالخصوص في العلوم الإنسانية؛ لأنّ جميع النظريات الموجودة في العلوم الإنسانية تتضمن قيماً ظاهراً أو مستوراً من مصدر غير علمي.

ولو افترضنا القبول بمعنايه «العلم الديني» في القرائن الخاصه للعلم والدين، فيجب تحديد أى واحد من النماذج المعروضه للعلم الديني صحيح وأيها غير صحيح، فيبدو أنّ بعض المعاني المختلفه التى عرضت للعلم الديني (الاتجاه الاستنباطي والتهديبي) لا يمكن القبول بها والبعض الآخر (الاتجاه التأسيسي) يمكن الدفاع عنها من حيث الميثولوجيا. وسنتعرض إدامه لهذا البحث لتوضيح موجز لكل من موارد هذه المعاني.

### الاتجاه الاستنباطي

يرتكز هذا الاتجاه على الاتجاه الموسوعي لمعرفة الدين ويعتقد بأن الدين يتضمن علوماً وأفكاراً مختلفه يحتاجها الإنسان، أو على الأقل الأصول العامه التى تتحصل من الدين؛ ومن هنا فينبغي حسب الزأى الأول السّعى لإستنباط واستخراج مواد العلوم المقصوده من خلال المطالعه الدقيقه للنصوص الدينيه، ومن ثمّ ومن خلال تصنيفها القيام بتنظيم بنيه العلم المقصود.

وبناءً على الزأى الثانى ينبغى أيضاً استخراج الأصول وعمومات العلم المقصود من النصوص الدينيه، ومن ثمّ وباستخدام المنهج الاستنباطي القيام بتحصيل العلم الديني من هذه الأصول والعمومات.

ويرد على هذا الاتجاه عدّه نقود:

١. يرد إشكال على اتجاه معرفه الدين المستند عليه فى هذا الرأى.
٢. يتخذ العلم الديني الذى يُستخرج من النصوص الدينيه بالطريق المذكوره طابعاً اعتقادياً وقطعياً ولا يعير التجربه أهميه.
٣. لا- يصاحب هذا الاتجاه أى مكسب علمي جديد أبداً، إذ إنه يسعى لاستخراج معرفه جزئيه أخرى من جوف المعارف الموجوده، أو يكتشف تبريراً ومحملاً للتائج العلميه من بطون النصوص الدينيه.
٤. إنّ هذا الاتجاه يتميز بالالتقاطيه الشديده؛ إذ إنه يوفر خليطاً غير متجانس من المكاسب العلميه والمستندات الدينيه، ويقوم بتفسير وتأويل النصوص الدينيه بذهنيه تبلورت

من خلال العلم التجريبي.

يعتقد هذا الاتّجاه بتهذيب العلوم الحاضرّه من الشوائب والانحرافات من خلال الفكر الإسلامى ويرى أنّه من المحتمل إضافه أقسام عليها. وتوجد نماذج متعدّده لهذا الاتّجاه فى المجتمع العلمى تنطّرق لبعضها تبعاً:

إنّ أول من طرح نظريه أسلمه العلم هو السيّد محمّد نقيب العطّاس وتابعها فى إطار المؤسّسه الدوليه للفكر والحضاره الإسلاميه فى ماليزيا ثم قام بتوسيعها إسماعيل الفاروقى فى إطار المؤسّسه الدوليه للفكر الإسلامى فى أمريكا.

ويعتقد العطّاس بأنّ العلوم الغربيه المعاصرّه لا يمكنها وضع «علم حقيقى» بين أيدي المسلمين وذلك بسبب تلوّثها وامتزاجها بمفاهيم أفرزتها الحضاره الغربيه؛ ومن هنا فللحصول على علم حقيقى ينبغى ابتداءً تنقيه هذه العناصر والمفاهيم من جسد العلم المعاصر ومن ثمّ زرق المفاهيم والعناصر الإسلاميه فيها. وإنّ من أهمّ عناصر السّنه الفكرية الغربيه الّتى ينبغى نفيها عن جسد العلم فى رأى العطّاس هى إثنيه الواقعيه والحقيقه، تضادّ الفكر والجسم، الشّرخ فيما بين الاتّجاه العقلانى والتّجربى، الاتّجاه الإنسانى أو المادى، أمّا المعارف الإسلاميه الّتى يجب أن تستقرّ فى نواه تركيبه العلم فهى عبارّه عن تفسير القرآن، السّنه، الشّريعه أو الفقه، الكلام والفلسفه الإسلاميه، التّصوّف واللّغه العربيه.

وأخيراً يعتقد العطّاس أنّ العلم فى الإسلام هو نوع من التّأويل أو التّفسير الرمزيّ للموجودات التّجربيه ويرى أنّ التّنتائج العلميه للغرب يجب أن تُصبّ فى هذا الإطار بعد تهذيبها من المفاهيم الغربيه كى تنعكس على شكل علم حقيقى وإسلامى. ولا يتمثّل معيار الصدق فى رأى العطّاس بمجرد المطابقه مع الواقع اعتماداً على الشّواهد التّجربيه، بل يجب فى رأيه أن تنعكس الأمور الواقعيّه والشّواهد التّجربيه فى إطار تفسير رمزى للعالم.

ويرى إسماعيل الفاروقى كذلك بأنّه ومن أجل أسلمه العلوم يجب ترميم الفروع العلميه الحديثه، كى تتضمّن أصول الإسلام فى الميثولوجيا، خطّه العمل، الأهداف والطّموحات المقصوده له. ويجب عرض ما هو موجود من العلوم الحديثه فى عمليه التّرميم هذه الّتى هى أعّم من الأهداف، المناهج والتّنتائج العلميه من خلال المفهوم الجوهرى للتوحيد وتغييرها وفقاً لذلك؛ لأنّ التوحيد يتضمّن وحده العلم والحقيقه، وحده الحياه والخلق، وحده الإنسانيه ووحده التّاريخ و....



وتعرّض اتجاه التهذيب واستكمال العلوم الحاضر له للنقد من بعض الجوانب:

١. إنّ هذا الاتجاه يخاطر بتعريض وحده النظريات العلميه التي تتجلى في فرضياتها وأساليبها ونتائجها لعدم أخذها بنظر الاعتبار.

٢. وإنّ تكوين مجاميع غير منسجمه هو الإشكال الآخر الوارد على هذه النظرية؛ لأنّ النظريات العلميه تعتمد على افتراضات فلسفيه، ثقافيه، وفكريه معينه ويظهر تأثيرها بنحو ما في أشكالها المختلفه. إنّ القيام بتهذيب وتنقيه هيكل النظريات وإضفاء عناصر من الفكر الإسلامى عليها، ربّما يؤدّى إلى إنتاج مجاميع غير متناسبه باللحاظ المعرفى. ويمكن أن يقال؛ بأنّ الجهود التي بذلت على هذا الصعيد فى التاريخ المعاصر للعلوم الإنسانيه فى العالم الإسلامى واجهت الفشل وذلك بسبب عدم الالتفات إلى افتقارها للتناسق.

٣. المشكله الأخرى، التطبيق المتكلف للآيات والزوايا على المطالب والمباحث التي طُرحت فى رأى أو نظريه، لأنّه ولأجل تطبيق آيه أو روايه ما على مطلب مقبول قد لوحظ فى نظريه ما، تُحمّل تلك الآيه أو الروايه معنى لا يمكن استفادته من ذلك النصّ حسب الأسس المنهجيه.

٤. الصعوبه الأخرى فى هذا الاتجاه تتمثل فى وضع مطالب مجمله من النصوص الدينيه إلى جانب المباحث الدقيقه والتفصيليه للنظريات العلميه ويتولّد لدينا من خلال ذلك إحساس كاذب بعدم الحاجه إلى أنّ الإسلام له رأى أيضاً فى هذا المجال والنكته التي يجب الالتفات إليها فى هذا المجال هو أنّ الخطاب القصير والمجمل لا يمكنه أبداً أن يؤدّى إلى اطلاع دقيق وتفصيلى تستطيع العلوم المختلفه الحصول عليه، لكنّ أمثال هذه الفعاليات، على القول بأنّ النصوص الدينيه قد تحدّثت عنها، ستهدئ فى الوقت ذاته من القلق الذهني للباحثين فى هذا المجال.

٥. إنّ اتجاه تهذيب واستكمال العلوم الحاضر يؤدّى إلى طراز معين من المضامين التعليميه الذى تصطفّ فيه المطالب المختلفه للنظريات العلميه والمضامين المأخوذه من الآيات والزوايا جنباً إلى جنب.

فهذا الطراز من تنظيم المضمون ونظراً للمشكلات السابقه يؤدّى إلى قلّه ما يعرض من الدين والنصوص الدينيه؛ فيلقى فى ذهن القارئ تصوّراً بأنّ النصوص الدينيه تستحسن

الإشارات القصيره والمجمله، فى حال أن العلماء والنظريات العمليه تبين مطالب ومباحث دقيقه وكثيره فى هذا المجال ذاته.

## الاتجاه التأسيسى فى العلم الدينى

يعدّ الاتجاه التأسيسى، نموذجاً للعلم الدينى والذى يعتقد بأنه يمتلك ظهيراً نظرياً يمكنه الدفاع بشكل أقوى من النماذج الآنفه.

والعلم الدينى فى هذا الاتجاه وكأى جهد علمى آخر يجب أن ينشأ فى ضوء القدره الإلهاميه لخلفياته الخاصه من جهه وفى صراع الجهد التجربى من جهه أخرى ويستفاد فى هذه النظرية من أجزاء من الفكر الإسلامى باعتباره رصيذاً ميتافيزياً للبحث فى العلوم الإنسانيه.

فنظراً للنفوذ العميق للأرصده الميتافيزيه فى المراحل المختلفه لتوسّع وانتشار نظريه علميه، يمكن للنظريات العلميه المبتكره من خلال الخلفيات الميتافيزيه أن تنتمى على نحو معنائى إلى رصيدها الميتافيزي.

وفى صورته تمكّن الأفكار الإسلاميه من أن يكون لها مثل هذا النفوذ العميق فى تأسيس فرع أو فروع من العلوم الإنسانيه، يمكنها أيضاً أن تجعل من الفرضيه المستخرجه أن تنتسب إلى الطابع الإسلامى من خلال هذا النفوذ المضمونى نفسه.

وبعد تأسيس الفرضيه تصل النوبه إلى اختبارها تجريبياً. وإذا ما برزت شواهد كافيه لتأييد الفرضيات فى هذا القسم يمكن حينها ادّعاء إنتاج نظريه علميه.

وباختصار فإن الآراء التى تجتاز هاتين المرحلتين تتميز بالعلميه من جهه (لأنها اجتازت بوتقه الاختبار التجربى) وبالدينيه من جهه أخرى (إذ إنها تكتسى لون ارتباطها بالمقدمات الدينيه). (١)

## مبنى العلم المعرفى للنموذج التأسيسى العلم الدينى

يرتكز النموذج التأسيسى للعلم الدينى على العلم المعرفى لاتجاه ما بعد الوضعيه. حيث تنحى فى هذا الاتجاه الكشوفيه (المشاهداتيه) الإفراطيه جانباً ويعتمد فيه التداخل والترابط

ص: ١١٤

فيما بين المشاهد والنظريه وعدم تعين النظرية بحدودها التامه من خلال المشاهده والاختبار، ولا يقتصر العلم في هذه النظرية على عدم كونه نتاجاً خالصاً لمشاهده الواقع؛ بل إنَّ الشكَّ يسرى أيضاً إلى أنَّ للمشاهده دوراً حاسماً وذلك في مقام الحكم وتفسيّر الفعاليّات العلميّه أساساً على أنَّها تمثّل القابليّه الفكريّه والنظريّه للعلماء في فهم وتفسير المشاهدات وإزاله عدم الانسجام فيما بين المعتقدات والمشاهدات.

وتنهار المواجهه التامه فيما بين العلم والقيم في هذه النظرية وتعتمد المشاهدات العلميّه فيها على خلفيه نظريّه وقيميّه، ويعتمد في قبول أو رفض النظريّات العلميّه على نوع معيّن من نظام المفاضله والترجيح.

أما التطوّر العلمي حسب رأى ما بعد الوضعيه فهو ليس فقط لا- يمرّ عبر طريق معيّن واحد من خلال تنافس النظريّات العلميّه للعلم، وإنّما يستلزم إثارة التنافس فيما بين النماذج الفكريّه المختلفه في مجالاته المتعدّده. وغالباً ما تدمّر الإمكانات الكامنه في النماذج الفكريّه الغريبه والمنزويه الأساليب والرسوم المعتاده. (١)

### مبنى معرفه الدّين للنموذج التأسيسي للعلم الدّيني

ومن جهه أخرى، فإنّ هذا النموذج يركّز على نظريه الانتقاء الاستنطاقى في الدّين وعلى أنَّ المهمّه الأساسيه للدّين تتمثّل في هدايه الإنسان إلى الدائره الإلهيه وأنّ الدّين تمكّن من أداء وظيفته هذه على أمثل وجه. ولا يعدّ عرض رأى خاصّ للدّين في أيّ من المسائل العلميّه أمراً لازماً حسب هذا الاتجاه وأنّ تأسيس علم ديني لا يعدّ من المسائل التي يتكفّل بها الدّين، كي يكون عدم تحقّقها نقصاً في الدّين.

وإذا ما بذلت جهود لتأسيس علم ديني، وفقاً لهذه النظرية، فهي لأجل أنّ الدّين أضافه إلى أدائه هدفه الأساسى بشكل جيّد أى هدايه النّاس إلى الله، يمكنه أن يُبدى طاقاته لبلوره الأنظمه العلميّه. ومن جهه أخرى فإنّ حذاقه الإنسان تقتضى منه البحث عن حلول مناسبة لمشاكله من خلال المراجعه الذكيه لجميع ما يمتلكه (ومن ضمنها النصوص الدينيه) والافتراض واختبار الفرضيات المقترحه و....

ص: ١١٧

إن القضايا الدينيّة في النموذج التأسيسي للعلم الديني ليست بمنزلة الفرضيات العلميّة، بل على العلماء استنتاجها كما هي المقدمات العلميّة، ولذا فالفرضيات الناتجة عن الاختبار التجريبي تكون معرّضة للنقض من جهه أنّها نتاج العالم.

وبعبارة أخرى، إنّ النظريات العلميّة حسب هذه النظريّة يتمّ نقضها لكونها استنتاجات ساذجة لا تتناسب والمقدمات الدينيّة ولم يستطيع العلماء والمنظرون نظراً لتعقيد موضوع البحث إقامه ارتباط مناسب فيما بينها وبين التعاليم الدينيّة.

وبعد النقض التجريبي لفرضيّة ما؛ يمكن للعلماء طرق أبواب مصادرهم الإلهاميّة مرّه أخرى واستلهاهم افتراضات جديده.

ولا- يمكن للاختبارات التجريبيّة في هذه النظريّة الطعن في التعاليم الدينيّة مطلقاً. ولا يمكن القول فيما لو تكرّرت عمليه نقض الفرضيات المستلهمه من المعتقدات الدينيّة بأنّ المقدمات قد تمّ نقضها؛ لأنّ هذه المقدمات ليس لها شكل تجريبي ولا يمكن نقضها من خلال التجربه مطلقاً.

ففي مثل هذا الوضع، لا يوجد في يد العلماء المنظرين حيله سوى استخلاص هذه النتيجة وهي عدم استطاعتهم بناء فرضيّة من هذا المصدر الإلهامي (النصوص الدينيّة) الذي أعانهم على بيان واحتمال وتقييم الظاهره المقصوده.

المسألة الأخرى في هذه النظريّة هي وجود احتمال عدم قابليه تأسيس علم ديني في جميع الميادين العلميّة، لأجل أنّ المقدمات التي نحتاجها في تلك الميادين غير مبينه وغير موجوده في التعاليم الدينيّة، ويوجد احتمال آخر أيضاً وهو عدم تأسيس أي علم ديني من الأساس؛ وذلك لأنّ جميع الفرضيات الناتجه عن التعاليم الدينيّة تتعرّض للنقض التجريبي، ولكن نظراً لنظريّة الانتقاء الاستطاقى يمكن إثبات أنّه لا يمكن لأيّ من هذه الاحتمالات إضعاف المكانه التي يتمتّع بها الدين.

وفي نظره إلى تاريخ العلوم، وعلى الخصوص العلوم الإنسانيّة، نستنتج بأنّ العمليه التي تتقدّم في هذا النموذج من تدوين العلم، هي العمليه ذاتها التي ترعرعت العلوم الإنسانيّة المعاصره في حاقّها وأنّ اختلاف العلم الديني المؤسّس في هذا النموذج مع

العلوم الإنسانيّة المعاصرة، يشبه إلى حدّ ما الاختلاف الموجود حالياً فيما بين النظريّات المتنافسه في ميدان العلوم الإنسانيّة.

## نفي الاتجاه النسبي للعلم المعرفي عن النموذج التأسيسي للعلم الديني

من الانتقادات الموجهة لهذا النموذج هو أنّ نسبة النظريّات العلميّة إلى خلفياتها الميتافيزيّة (كوضع قيود أمثال «الترعه العمليّة»، «الكاثنيّة»، «الإسلاميّة»، أو «المسيحيّة» على النظريّات العلميّة) تعرّض العلم الديني إلى أن يصبح نسبياً في علمه المعرفي.

وللإجابة على هذا الانتقاد ينبغي القول: أجل! إنّ نسبيّة العلم المعرفي يزيل في الأساس إمكانيّة التحدّث عن العلم، العينيّة العلميّة والتّوافق الدّهني بين العلماء؛ ولكنّ هناك نوع آخر من النسبيّة كان منسجماً والواقعيّة الانتقاديّة التي لا تخذش هويّة العلم فوق التّاريخيّة فحسب، وإنّما لا- يمكن الوصول إلى فهم مناسب للعلم إلّا من خلال الاستفادة منها فوفقاً لهذه النظريّة الخاصّة في النسبيّة؛ أنّ الواقعيّة المعقّده وبطيئه الاكتشاف للإنسان (في العلوم الإنسانيّة) التي يهيؤها تجويز خلفيّات وآراء العلماء، تقع تحت مبدع البحث بدرجة معيّنه وتُرشّد إلى مظاهر مختلفه من واقعيّات الإنسان وتُسهّم في نسبه من علم العلماء. فالعلم المحدود للإنسان بهذا اللّحظ يعدّ بمثابة اكتشاف علمي وما فوق التّاريخيّة ويكون مقبولاً بعد قبوله تجريبياً. (١)

## مقدّمات و مراحل تأسيس العلم الديني

### إشارة

يلزم لتحقّق العلم الديني أمور:

(أ) أن يكون للتعاليم الدينيّة غزاره و ثراء في نطاق العلم التجريبي المقصود يمكن معها الاستفادة منها كخلفيّات لذلك العلم.

(ب) الاستفادة من الخلفيّات المعدّة لتنظيم الفرضيّات في نطاق العلم المقصود؛

(ج) استخلاص شواهد في مقام اختبار هذه الفرضيّات لأجل البيانات والتصورات والفحوصات الناشئة منها.

ص: ١١٩

(د) أن يبلغ عدد هذا النوع من الفرضيات المدعومه بالشواهد حدًا يمكن معه بلوره نظريّه في مجال الموضوع المطالع في العلم.

فعلى أساس هذه الأسس المطروحه، وبعد الإجابة عن سؤالين بنويين «ما هي الصورة التي يصوّر بها الإنسان في النصوص الإسلاميّه؟» و «ما هي القواعد المأخوذه في بيان عمل الإنسان من خلال هذا التصوير؟» يمكن استخلاص المضامين الميتافيزيّه الموجوده في الفكر الإسلامي بخصوص الإنسان وأعماله والاستفاده منها في عمليّه التوجيه الخاصّ في العلوم الإنسانيّه. وقد قمنا بمثل هذا الإجراء في مجال علم النفس الإسلامي.

## الملاحظات

١. إنّ أولى مراحل توليد العلم الديني في رأي الدكتور باقرى هي معرفه المنطقه الأولى للدين، المنطقه التي هي حسب تعبيره تختصّ ببيان العقائد، القيم والأحكام التي لا يمكن للإنسان الوصول إليها إلّا بواسطه الوحي والتي يتولّى بيانها بأصرح الطرق.

ففي عقيدته أنّ بلاغات وخطابات هذه المنطقه قد بُيّنت بدرجة من الشفافيه والصّراحه لا يحتاج معها الاستفاده من العلوم البشريّه لمعرفتها وفهمها. والمسأله التي ينبغى الالتفات إليها في مجال هذا الرأى هي أنّ استخلاص المعارف من النصوص الدينيّه ينبغى لزوماً أن يتمّ بشكل ممنهج حيث تتولّى البحوث المتعلّقه بالأساليب الإجتهديه ودراسه عوامل وكيفيه فهم النصوص الدينيّه؛ بيان تلك المعارف. ومن الطّبعي أن تُستخدم أصول عرفيه عقليّه كثيره في هذا المنهج.

المسأله الأخرى أنّه ومن خلال عبارات الدكتور باقرى تقفز إلى الأذهان فكره أنّ محتويات هذه المنطقه ينبغى أن تكون حائزه على إجماع المسلمين وذلك للوضوح والصراحه التي يتمّ بها الدين في هذه المنطقه؛ لكن يجب الالتفات إلى أنّ الفهم الواقعي للقضايا الدينيّه (حتّى في منطقتها الأولى)، يستلزم الفهم الدقيق لمعنى الألفاظ المستخدمه فيها و أنّ معانى هذه الألفاظ لها كثير ارتباط كذلك بالأطر والأجهزه الفكرية.

وبعبارة أخرى، من الممكن حدوث إجماع فيما بين المسلمين بشأن أحد القضايا الدينيّه، لكن توجد تفاسير وأفهام متعدّده لها. فمع هذه التفاصيل يبدو أنّ الدكتور باقرى لم يستقرئ بشكل واضح الأبعاد المختلفه للمنطقه الأولى للدين.

٢. أمّا المرحلة الثانيه فى عملّيه توليد العلم الدّينى فى المثال المقترح للسّيد باقرى، فتتمثّل بتقديم نموذج؛ الحدس أو الافتراض المرتكز على المعارف الدّينيه. فيبدو أنّ السّيد باقرى لا يرى ضروره منهجه استخراج المثال أو الفرضيه من المعارف الدّينيه فى هذه مرحله، فهو يعتقد بكفايه مجرّد الاستفاده من التعاليم والمفاهيم الدّينيه فى الفرضيه والنّموذج فى اتّصاف هذه الفرضيه والنّموذج بكونها دينيه.

وتبرز هنا مسأله، وهى أنّ مجرّد الاستفاده من المفاهيم الدّينيه فى فرضيه ما أو الاستفاده من نظريّه دينيه رئيسه حول الإنسان، العالم والمجتمع فى بلوره فرضيه ما، لا يمكنه ضمان كون هذه الفرضيه دينيه.

وبعباره أخرى، إنّ اصطباغ النّموذج والفرضيه بلون دينى يختلف عن كونها دينيه؛ فلطالما اصطبغت بعض النّظريات بلون دينى من خلال الاستفاده من مفاهيم إسلاميه، ولكنّها لم تعدّ إسلاميه مطلقاً.

٣. مرحله الثالثه فى عملّيه توليد العلم الدّينى هى مرحله القضاء التجربى، فحسب تعبير الدّكتور باقرى أنّه بعد تأسيس الفرضيات تصل النّوبه إلى اختبارها تجريباً وإذا ما حصلنا على شواهد كافيه لتأييد النّظريّه، يمكن حينها التّحدّث عن نتائج علميه (تجريبيه). لكنّ هذا الكلام، لا ينسجم وطبيعته اتّجاه ما بعد الوضعيه فى مثاله التّأسيسى للعلم الدّينى الذى يكون «عدم تعيّن نظريّه المشاهده والاختبار التجربى» من الأصول الأساسيه فيه. فعلى أساس هذه الصفه، لا يتمّ إثبات وإبطال النّظريات العلميه من خلال المشاهده والاختبار، ويوكل القول الأوّل فى هذه مرحله إلى إجماع المجتمع العلمى.

فعلى هذا فلو كان المجتمع العلمى، هو مجتمع المسلمين يكفى حينها فى ثقتهم بالفرضيه انتسابها المنهجى إلى المعارف الدّينيه. أمّا إذا كان ذلك المجتمع مجتمعاً علمياً دولياً ففى هذه الحاله لا يوجد أىّ إجماع حاسم فيما بين العلماء على الأقلّ فى مجال العلوم الإنسانيه والإجتماعيه سيفقد حينها القضاء التجربى مكانته فى الميثولوجيا (فى العلوم الإنسانيه على أدنى تقدير).

ولأجل الفرار من هذه المشكله، يحاول السّيد باقرى بيان هذه القضيه «من أجل إعطاء النّظريّه قيمه لا ينبغى الإفراط كثيراً فى جعل المشاهده تابعه للرأى والنّظريّه بشكل مطلق»، ولكن من دون عرض ملاك عينيّ لحدود الإفراط والتّفريط فى هذا المجال لا يمكن طرح مثل هذا الاقتراح ولكون أمثال جون تامس كوهين وبول فايربند المؤسسين لاتّجاه ما بعد الوضعيه، قد أوصدوا الطّريق فى هذا المجال من خلال طرحهم مبحث عدم قابليّه النماذج للقياس.

فخلاصه المسأله أنه يبدو أن السيد باقرى قد عدل عن مبناه فى العلم المعرفى فى هذا المجال، ولم يلزم نفسه بجميع لوازم وتبعات اتجاه ما بعد الوضعيه.

فإذا كان يريد السيد باقرى الالتزام بمبنى العلم المعرفى لاتجاه ما بعد الوضعيه، فيجب عليه الإجابة عن جميع الانتقادات الموجهه لهذا الاتجاه وعلى الخصوص بحث نسيبه العلم المعرفى وعدم إمكانيه القياس و.... .

٤. إن السيد باقرى ولأجل الاحتراز من الانزلاق أكثر فى نسيبه العلم المعرفى، فقد طرح نوعاً آخر من النسيبه المعرفيه بحسب تعبيره لا تقتصر على عدم تهديدها للهويه ما فوق التاريخيه للعلم فحسب، وإنما يمكن الوصول وبواسطتها فقط إلى فهم مناسب للعلم وهى النسيبه المعرفيه الإدراكيه (epistemic). والمقصود من هذا النوع من النسيبه هو أن الحقيقه المعقده والنادره للإنسان (فى العلوم الإنسانيه) تقع فى شباك البحث بدرجه معينه على ضوء الرخصه التى تهيوها خلفيات وآراء العلماء. فالخلفيات المختلفه تدلل على مظاهر متفاوتة من حقيقه الإنسان وتقبل على أنها نتائج علميه وخارج نطاق التاريخ إلى أن تزكى كل منها بالشواهد التجريبيه؛ ولكن الاثنين يكونان محكومان بنوع من النسيبه فى ذات الوقت. وهذا النوع من النسيبه هو ذاته الذى يبرر وجود نظريات مختلفه فى فروع مختلفه. فإذا ابتدأ كل واحد من العلماء عمله بنوع معين من الخلفيات والآراء فمن الطبيعى أنه يجب أن توفر مفاهيم وفرضيات ونظريات مختلفه تتناسب وتتلائم كل منها مع مجالها الخاص بها. ويؤدى إظهار هذا التناسب مع إضافه قيود على لفظه العلم إلى عدم تورطنا فى نسيبه العلم المعرفى.

ويبدو أن اقتراح السيد باقرى فى مبحث النسيبه المعرفيه لا يتسم بالوضوح فى مجال ارتباط الخلفيات بالشواهد التجريبيه.

فإذا أردنا أن نعتقد بأن النجاح التجربى هو الملاك «لجانب من وجود الحقيقه»، فحينئذ يكون البحث مرتبطاً بهذه النظرية المعروفه فى فلسفه العلم وهى أن النجاحات التجريبيه للنظريات العلميه علامه على الصديق النسبى لها، النظرية التى حازت على دعم الواقعيين. ولكن لا مكان للخلفيات وسعتها الوجوديه فى هذه النظرية وإذا ما اتصفت النظريات العلميه بحيازتها شواهد تجريبه تتوافق معها فسيكون لها جانب من الحقيقه.

وعلى أى حال، يبدو أن منهج السيد الدكتور باقرى لم يكن واضحاً بطرحه بحث النسيبه المعرفيه للفرار من نسيبه العلم المعرفى، وهو بحاجة إلى عرض إيضاحات أكثر فى هذا المجال.



مقدمه

لقد أبديت وجهات نظر وأجريت بحوث بعناوين مختلفه حول دور الدين في صناعة العلوم في الأعوام القليله الماضيه. وفي نظري أنّ أغلب هذه المواقف والتّنظيرات تصطبغ بصبغه واحده وهي أنّها ناشئه إلى حدّ ما عن هيمنه فلسفيّه. فالباحث الذي يعتقد بأنّ للدين مكانه مهمّه وأثر بالغ في العلوم أو يجب أن يكون له ذلك، فهو أساساً ومن خلال تناوله الوضعي والسلبى للعلوم والاستفاده من مفاهيم من قبيل المعقوليّه، الموضوعيّة، (٢) الواقعيّه واستخدام التّمايز المدمر للواقعيّه - النظريّه، وتمايز القيم - المعرفة المثير للتساؤل، يتحدّث بشكل قطعي عن دور الدين في العلوم وضرورته. والباحثون الذي لا يعتقدون بضروره حضور وقيام الدين بدور في ميدان العلوم، فهم يلجأون وبغرابه إلى ذات المفاهيم والتّعاليم وينكرون دوره ويبعدونه عن ذلك. ويستدلّون على سبيل المثال بأنّ العلوم التجريبيّه ولأنّها تعرض الواقع وتتميّز بالموضوعيّة والحياد تتّجاه القيم من جهه ولكون الدين متضمّناً وعارضاً للقيم من جهه أخرى، فلا يمكنه إذن ولا ينبغي عليه التدخّل في صناعة العلوم.

ص: ١٢٣

١- (١). عضو اللّجنه العلميه لقسم الفلسفه في جامعه طهران، وقسم العلوم السياسيّه في جامعه الإمام الصادق عليه السلام .

٢- (٢). objectivity.

وليس قصدى من هذا أنى أؤيد الأسلوب الآنف، وإنما أسعى لدراسه وتحليل وإعاده تقيّم ميادين مختلفه من العلوم ليتّضح هل أنّها بحاجه إلى القيم وبعض ميول الناس؟ وهل هناك مجال لحضور وتدخل المعارف والقيم الدينيه فى هذه الميادين؟ وهل بإمكان التّعاليم الدينيه أن تقوم بدور تقويّمى فى أهمّ وأكثر نقاط تركييه العلوم الطّبيعيّه - الإجتماعيّة - الإنسانيّه حساسيّة؟ (١)

### دور العقائد الثقافيه فى تحديد العوامل المؤثّره فى الظّواهر الطّبيعيّه

إنّ رودلف كارنب، الفيلسوف والعالم الألماني، يعدّ من أشدّ منظّرى المدرسه الوضعيّة المنطقيّه تأثيراً كما نعلم. وقد أصدر أحد كتبه فى ستيه المتأخّره وفى مرحله نضوجه الفكرى والموسوم (تأمّلات حول فلسفه العلم). وي طرح فى أحد فصول هذا الكتاب مباحث لافتة حول منهج الاختبار العلمى. ففى رأيه أنّ العلماء وفى جميع مجالات العلوم (أعمّ من الطّبيعيّه والإجتماعيّة) يقومون ابتداءً حين المطالعه أو بيان الظّواهر بحدس العوامل التى يحتملون علاقتها بتلك الظّاهره - اعتماداً على المعارف، التّظريّات، والتّعاليم الموجوده فى ذلك المجال الخاصّ - ثمّ يسعون بعد هذا الحدس الأوّلى، لاكتشاف صحيح هذه الحدسيّات من سقيمها ويقومون بإجراء اختبارات فى هذا السبيل وبعد تشخيص كون تلك العوامل التى حُددت مؤثّره، يقومون بمطالعه الكيفيّة والمقدار الأدقّ لارتباط هذه العوامل بالاختبارات المقبله.

فهذا هو منهج الاختبارات العلميه كما بينّه وفهمه كارنب. ولكنّ كارنب يطرح تنبيهاً مهمّاً فى هذا المجال وهو أنّه «ينبغى الاحتياط كثيراً فى المجالات البكر وغير المطروقه» (كارنب، ١٩٦٦، ص ٤٥).

ولنرّ الآن ما هى الملاحظات والأمر التى يقصدها تنبيه كارنب هذا. فنسأل: ما هو المنشأ الحقيقى لتحذير كارنب؟ إذ يبدو أنّ هذا التحذير والتنبيه يشير إلى نقاط مهمّه جدّاً يلزم القيام بتحليلها:

١. إنّ الشّىء الوحيد الذى تقوله الاختبارات وفى أىّ من مجالات العلوم هو هل أنّ العوامل التى حدسناها دخيله ومؤثّره فى تلك الظّاهره الخاصّه أم لا؟ فالاختبارات لا تحدّد

ص: ١٢٤

العوامل التي يحتمل أن يكون لها دخل في الظاهره مورد البحث أو العوامل التي نُفيت أو غُفل عنها وكانت عوامل مؤثره وقد أخطأنا في اتخاذ قرار بشأنها. فالاختبار والتجربه، في أى مجال من العلوم، لا- تجيب إلّا على الأسئلة التي نطرحها، وليس على الأسئلة التي لم نطرحها. فإذا افترضنا أنّ هناك خمس عوامل مؤثره في ظاهره ما في حدسنا الأولى، فالاختبار والتجربه تقول لنا بأنّ هناك ثلاثه عوامل مثلاً تتوافق وما حدسنا من هذه العوامل الخمسه المفروضه، أمّا العاملان الآخران فليس لهما تأثير في تلك الظاهره، ولكن بالنسبه للعوامل الأخرى، غير تلك العوامل الخمسه، لا تخبرنا بأى شىء عنها. فلو كان باستطاعه الاختبار والتجربه أن تحدّد لنا العوامل المؤثره في الظواهر دون أن نطرح أسئله بخصوصها لتمكّن العلماء من الإجابة على جميع المجاهيل والأسئله قبل ألفى أو ثلاثه آلاف سنه خلت ولم تبق اليوم مسأله أو مجال للبحث دون جواب.

وبناءً على هذه المسأله، نفترض أنّنا نريد البحث والتحقيق حول ظاهره جديده وفي مجال خاصّ وجديد من العلم. ففي هذه الحاله، ونظراً لحدائثه وعدم طرق ذلك المجال وتلك الظاهره سابقاً، لا تتوفّر بين أيدينا آثار وآراء مدوّنه أو غير مدوّنه يمكن الاعتماد عليها كي نتمكّن من خلالها القيام بحدس تأملى في مجال العوامل الدّخيله في الظاهره المقصوده ثم القيام بتقييمها بالتجربه والاختبار. ففي مثل هذه الموارد يُحتمل أن تتعرّض بعض العوامل المؤثره في الظاهره مورد البحث للنفي بشكل كامل أو أن يُغفل عنها. والاختبار والتجربه لا تقول لنا أيضاً أى العوامل قد أخطأنا في نفيها أو إغفالها. ومن الممكن ولهذا السبب، أن لا- يلتفت خلال البحث إلى بعض العوامل التي هي دخيله حقيقه في الظاهره ولمدّه طويله أو بشكل دائم، ممّا يؤدّى إلى عدم تعرّضها للفحص والتحليل مطلقاً. ولذا يعدّ تحذير كارنب تحذيراً جاداً وفي محله.

٢. نحن نخضع على الدّوام لقيود وحدود في اختباراتنا وأنّ إحدى هذه القيود هي أنّنا لا نستطيع اختبار وتجربه جميع العوامل المحتمله في ظاهره ما من النّواحي الزّمانيه والماليه والإمكانيه. وكمثال على ذلك، أنّنا لا نستطيع اختبار ومشاهده ما للون، الحجم، شكل غرفه الاختبار، موضع النجوم والسيّارات وآلاف الخصوصيّات الأخرى الموجوده حين الاختبار من دور في الظاهره مورد البحث. فهذه القيود هي كالحودود المتعلّقه بالاختبارات - التي

شرحناها آنفاً - تؤدّي بنا إلى أن نتقدّم بحذر شديد في الظواهر والمجالات البكر والحديثه لعلم الطّبيعه، لأنّنا نضطرّ لنفى عوامل كثيره جداً من المحتمل أن يكون لها تأثير حقيقى فى تلك الظّاهره أو أن نغفل عنها عن جهل وبلا قصد.

وهنا يجول فى الذّهن هذا السّؤال وهو ما هى القاعده الّتى تجعل العلماء يتفاعلون لنفى هذه العوامل أو يفعلون لإغفالها؟ من المؤكّد أنّهم لا يقومون بعملية التّخمين فى جوّ خال من المعلومات والمعارف والأفكار والقيم، وغالباً ما تكون تخميناتهم مبنيه على اعتبارات وأسباب مسبقه. ونضيف وبلا تردّد، بأنّه ليس هناك أى أهمّيه لأن تكون تلك «المعلومات والمعارف والأفكار والقيم» صادقه أو كاذبه، وهمّيه أو حقيقّيه نتاجاً لهوى النّفس أو مستخلصه من تعاليم الأنبياء. المهمّ هو أنّه ينبغى أن يكون هناك شىء أو شىء كى يمكن التّخمين أو التّخامن اعتماداً عليه أو تبعاً له. فهذا الأساس الرّصين والرّاسخ نودعه الصّدور فى أنّه "لا- يمكن التّفكير و الحّدس و التّكهّن بأى وجود عار من الميول و خال من الاعتبارات ". فوجود كهذا من الصّعب بل المحال على الإنسان تصوّره.

فإذا كان الموضوع مورد البحث، بكرةً وغير مسبوق، فسيجبر حينها العلماء على الاستعانة بالعقائد الثّقافيه الموجوده فى المجتمع العلمى - (أو حتّى مجتمع شامل للمجتمع العلمى وسائر فئات المجتمع) - فيمكن على أساس هذا التّحليل؛ استنتاج أنّ العلماء يضطّرون إلى اللّجوء إلى المعارف والاعتقادات الّتى يكتشفوها فى المجتمع حول أنفسهم فى المواضيع البكر وغير المطروقه الّتى هى بدايه ظهور جميع العلوم (أى فى الزّمن المذى لا- توجد فى ذلك الموضوع مجموعه مدوّنه من المفاهيم، النّظريّات، التّعاليم والأفكار الجزئيه والأساسيه والمنقّحه تجريبياً)؛ وأنّ هذه المعارف والأفكار ليست سوى الآراء والاعتقادات العرفيه والعموميّه للمجتمع الّتى لا تكون موضعاً لتفكير ومعايشه أولئك العلماء. ولا يكون الأمر فى غير محلّه إذا ما أضفنا هنا بأنّ نتيجة هذا التّحليل هى ذاتها الّتى نُظّمت وبيّنت على لسان بعض علماء الفلسفه، أمثال انشتاين من أنّ العلوم المعاصره هى إدامه وشرح للآراء والاعتقادات العرفيه والمشرّكه الجامعه لمنشأ تلك العلوم.

والآن ينبغي النظر في هل أنّ كارنب يوافق على نتيجة التحليل الآنف لتحذيره المناسب والحدود التي ذكرها وكونه كان ملتفتاً لهذا التأثير الملح للعقائد الثقافية في المواضيع البكر وغير المسبوقه للعلوم؟ إنّ الجواب هو الإيجاب على العموم، لأنه يصرّح: «بأنّ ل-» بعض» العقائد الثقافية تأثير في تحديد العوامل المتعلقة بالعلوم».

قلنا إنّ جواب كارنب «عموماً» إيجابي وهذا يعني أنّنا نواجه مشكله في جوابه: فكارنب وللأسف لا يعرض في أيّ من آثاره أيّ دليل وحجّه لقيّد «بعض». وفي المقابل، أظن ومن خلال التحليل الذي عرضناه سابقاً، أنّه اتّضح بأنّ ليس «بعض» وإنّما «جميع» يكون الأمر فيه كذلك من أنّ العقائد الثقافية في المواضيع البكر وغير المسبوقه أو في بدايه ظهور أيّ من شعب العلوم، تكون مؤثّره في تحديد العوامل الدخيله فيها. فهذه مشكلتنا الأولى التي يسببها تفتّن كارنب إلى دور العقائد الثقافية.

مشكلتنا الثانيه هي أنّ العقائد الثقافية، إضافه إلى كونها مؤثّره في تحديد العوامل الدخيله، فإنّها تساهم ولها دور جادّ في إنكار العوامل الأخرى والغفله عنها. وهذه المسأله قد تمّ بيانها وافيّاً في ذيل شرح وتحليل المحدوديه الأولى من التحليل السابق ولا حاجة لتكرارها.

فنظراً للاستدلالات الآنفه، يتّضح لنا بأنّ حضور العقائد الثقافية في مجال جميع العلوم التجريبيه، وعلى الخصوص في مرحلتها التّقويميه والجنيئيه، هو حضور جادّ وحاسم. وأنّ كارنب وعلى رغم التزاماته وارتباطاته البنيويه القيميه الفكرية الاشتراكيه الخاصه التي يؤمن بها (كارنب، ١٩٩٣/١٩٩١، ص ٨٣)، فقد اضطر للاعتراف بهذا الحضور وهذه الدخاله. وأودّ الآن أن أطرح هذا السؤال وهو ألا يفتح هذا الوضع الطريق للحضور التّقويميّ للعقائد الدينيه - التي تمثّل قسماً مهماً جداً من ثقافه المجتمعات الدينيه - في تأسيس العلوم؟ (١)

## دور المبول والطموحات في اختبار النظريات

أنا على يقين ممّا لهذا العنوان من عجب وغرابه وسخف في الثقافه الجامعيه الشّديده السّذاجه وضعياً والأشدّ سذاجه نقضياً وفي الحوزه العلميه المعاصره إلى حدّ ما. ولكن إذا ما تغلبنا على التعاليم شبه الوضعيه لمرحله المدرسه - التي وللأسف تستمرّ حتى مرحله

ص: ١٢٧

الدكتوراه التخصّيصيّة - وأيضاً إذا ما تخلصنا من السيطره المؤدّبه ولكن السطحية والمغلوطه غالباً للتعاليم التّقصيّة على المجتمع الفكرى المعاصر سنرى بوضوح من أنّ الميول والطّموحات، وكما فى جميع الفعاليات البشرى، تلعب دوراً تقويمياً ومصيرياً فى اختبار النّظريّات. ولكن كيف؟

فوفقاً لنظريّه العلم المنهجى - المعرفى لبوبر، حينما نريد تقيّم نظريّه ما نبتدئ وبشكل منطقى باستنتاج نتائج من تلك النظريّه. ثمّ وعلى ضوء النّظريّه ذاتها، نجرى الاختبار، ونتوصّل لبعض القضايا المشاهديّه.

فإذا ما كان هناك انسجام فيما بين التّنتاجات المنطقيّه للنظريّه - للقضايا ذاتها التى حصلنا عليها بالاستنتاج القياسى، والتّى تكهّنا ببعضها.

- والتّنتاجات التجريّيه للنظريّه - القضايا ذاتها التى توصّينا إليها بالتّجربه - ففى هذه الحاله يمكن التحدّث عن قوّه (صدق) النّظريّه. وإذا لم يكن هناك انسجام فيما بين قضايا المجموعتين وكانتا متعارضتين، فستواجهنا معضلات ومشاكل فى هذا المجال.

يقول بوبر: بإمكاننا نفى مثل هذه الموارد بالقيام بعملين: إمّا أن نعتقد ببطلان النّظريّه وإمّا بنقص فى القضايا المشاهديّه، فنقوم باختبارها مجدّداً. ولكن كيف؟

فنقول؛ بما أنّ القضايا المشاهديّه قد يُبنى بالاستعانه بالمفاهيم العامّه، وأنّ كلّ واحد من هذه المفاهيم، يمثّل جانباً مهمّاً من النّظريّه، فستكون للقضايا المشاهديّه فى التّتيجه جانباً ومحتوى نظريّاً. وهذا يعنى أنّ للقضايا المشاهديّه صفه افتراضيه أو نظريّه، وعلى هذا، يمكن إخضاعها للتّقييم والاختبار كما النّظريّات. أى الحصول على نتائج منطقيه منها ومقارنه هذه التّائج مع القضايا المشاهديّه الناتجه عن الاختبار التجريّى للقضايا المشاهديّه.

ففى رأى بوبر، أنّه فى الوضع التّقصى - الحاله التى يوجد فيها تعارض فيما بين التّنتاجات المنطقيه والتّنتاجات التجريّيه - وكما اعتمد العلماء على القضايا المشاهديّه، نستطيع من خلال الاستعانه بقاعده رفع التّالى، أن نستنتج بطلان النّظريّه. ومن المناسب فى هذا المجال التذكير بأنّه فى حاله نقضيّه، لا يمكن لا للمنطق ولا للتّجربه أن يفصح عن أى طرف من الطرفين هو، كاذب أم خاطئ، أو غير مقبول وغير صائب. فأقصى ما يستطيع أن يقوم به المنطق والتّجربه هو وضع كلّ من المجموعتين من القضايا التى شوهدت والقضايا

القابله للمشاهده بين أيدينا. وبعد أن يتم ذلك يُطبق المنطق والتّجربه فمه ويقع في الظّلام ولا بدّ من اكتشاف عوامل أخرى.

قلنا بأنّه في حاله عدم تمكّن العلماء إجماعاً أو إجمالاً من الاعتماد والوثوق لأيّ سبب أو أسباب بالقضايا المشاهداتيه فإنّه يمكنهم إخضاع هذه القضايا كما النّظريّات إلى الاختبار. وإذا لم يتمكّنوا من التّوصيل مجدّداً إلى إجماع بخصوص القضايا المشاهداتيه الجديده ولأىّ سبب أو أسباب وجعلوها أساساً لتحديد قيمه النّظريّات مورد الاختبار، ففي هذه الحاله يمكنهم تعريض هذه القضايا للاختبار كالنّظريّات. ومن الواضح أنّنا نواجه هنا تسلسلاً توقّف عنده بوبر وهو عبارته عن أنّه يمكن لهذه السّلسله من التفهقر الاختباري الاستمرار دون توقّف، من دون أن يكون لأيّ منطق قدره على إيقافها. فيصرّح بوبر:

إنّ أيّ اختبار لنظريّه، سواء أدّى إلى تصويبها أو إبطالها، يجب أن يتوقّف على القضيه البنيويّه الّتي قرّنا قبولها. وإذا لم نتوصّل إلى أيّ قرار، ولم نقبل بالقضيه البنيويّه، فسوف لا يصل الاختبار في هذه الحاله إلى أيّ نهايه. ولكن حسب الرّؤيه المنطقيّه، والضعيفه فإنّنا لا نكون مجبرين في أيّ حال من الأحوال على التوقّف على قضيه بنيويّه خاصّه، أو أن ندع الاختبار بشكل تام. لأنّ كلّ قضيه بنيويّه يمكنها بدورها أن تتعرّض للاختبار مجدّداً... وليس لهذا المسار أيّ نهايه طبيعيّه. إذن، فإذا أردنا أن يكون لاختبارنا نهايه، فلا يوجد أيّ مفرّ سوى التوقّف على نقطه ما ونقول قد رضينا مضطّرين (١٩٥٩: ص ١٠٤).

إنّ بوبر بتصريحه من أنّه «لا توجد أيّ نهايه طبيعيّه، لهذا المسار»، يكشف عن تنبّه لوجود التّسلسل، ويتحدّث عن ضروره تقريرنا للقبول بالقضيه البنيويّه.

و من المناسب هنا أن نسأل عن سبب تحدّث بوبر عن ضروره تقريرنا للقبول بالقضيه البنيويّه؟

والجواب، نيابه عن بوبر، هو كالتالي: لأنّ لا المنطق ولا التجربه بإمكانهما وضع الأغلال في قدمي تلك السّلسله التفهقرية اللامتناهيّه للاختبارات، لإيقاف حركتها. ولكن لماذا؟

لأنّ دور المنطق يتلخّص بالقول بأنّ أحد الطّرفين صادق والآخر كاذب في حاله كون الافتراضات والملاحظات - التّنتاجات المنطقيه والتّنتاجات التجريبيه - غير منسجمين، لكنّه لا يعبّر مطلقاً أيّهما الصّادق وأيّهما الكاذب؛ لأنّه ليس بمقدوره ذلك. ففي الواقع، ونظراً إلى أنّ هذه الافتراضات والملاحظات غير متناقضه وإنّما متعارضه ليس إلّا، فليس لأحد الشكوى من وجود معضله التّعارض هذه إلّا المنطق والمنطق وحده، لأنّه منطقيّاً توجد

إمكانتيه كذبهما معاً وأن توجد قضيتيه مشاهداتييه أخرى غير جاهزه فعلاً صادقه ! وعلى هذا، فمنطقنا لا يمكنه تقديم أى مساعده فى التقرير بشأن جعل قضيتيه مشاهداتييه ما مبنائييه وفى النتيجة إيقاف التسلسل. ولكن ما هو حال التجربه؟

مما لا يحتاج إلى كثير تأمل وتحليل هو أننا عرفنا بأن مهمه التجربه فقط فقط وضع القضايا المشاهداتييه بين أيدينا. فلا تستطيع التجربه مطلقاً القفز فوق مستواها وتقول لنا بأن القضايا المشاهداتييه صادقه أو كاذبه.

قد لاحظنا حتى الآن لم ليس للمنطق والتجربه أى قدره، فى تقرير مبنائييه القضايا المشاهداتييه، وإيقاف التسلسل ولم يضطر بوبر للتحديث عن ضروره التقرير للقبول والتوافق على القضايا المشاهداتييه. ولأجل أن لا يبقى أى مجال للشك والترديد يؤكد بوبر:

«إن اختبار نظريته ما من وجهه النظر المنطقيه، موكول بالقضايا المبنائييه التى تعتمد مسأله قبولها أو رفضها بدورها على ما نقرّه نحن. وعلى هذا، فالقرارات هى التى تحدّد مصير النظريات» (١٩٥٩، ص ١٠٨؛ التأكيدات من بوبر).

وبعد أن اتّضح أن قراراتنا هى التى تحدّد مصير النظريات، من المناسب أن نسأل ما المبنى الذى نركز عليه فى اتّخاذ مثل هذه القرارات؟

النقطه الأولى الملفته للنظر هى أنه وكما صرّح نورود راسل هانسن والبحث الذى جرى حول ثقافه العلم المعرفى إثره، فى كون القضايا المشاهداتييه محمله بعبء النظريات على الدوام. وقد بين بوبر وبشكل جيّد الوجه الآخر لذلك القول وهو أنه:

«...لا- يمكن تبرير القضايا المبنائييه بواسطه تجاربنا الفوريّه. وإنما، ومن خلال الرّؤيه المنطقيه، تُقبل بواسطه القيام بعمل؛ أى بواسطه قرار حرّ» (نفسه، ص ١٠٩).

فعلى هذا الأساس؛ إذا لم تُبرر القضايا المشاهداتييه بواسطه تجاربنا الإدراكيه الذاتيه، فكيف وعلى أى أساس باستطاعتنا أو يجب علينا انتخابها؟ وهنا، يفرّق بوبر بين إجابته وإجابه ذوى النزعه التوافقيه بشكل لافت: فجواب بوبر على هذا السؤال «نظير الجواب المذى طرحه التوافقيّون» (نفسه: ص ١٠٨). أى يقر بوبر بأننا لا- نمتلك حيله سوى التوافق، كما قال به التوافقيّون، لكنّ؛ هذا التوافق والقرار، لا- يعيّن بشكل فورى قبول القضايا العامه (النظريات)، بل على العكس، فهو يعيّن قبول القضايا الجزئيه - أى، القضايا المبنائييه - (نفسه، ص ١٠٩).



يلاحظ أنّ بوبر، متتبه، وبشكل ذكيّ لدخول نوع من التوافقية في العلم المنهجي - المعرفي الخاصّ به ويؤيد بأنّه لا- يمكننا التخلّص من التوافق إلّا إذا جرى هذا الأمر على القضايا المبنائيّة وليس على النظريّات، بالشكل الّذي يقول به التوافقيّون المألوفون.

وإذا ما أصررنا على سؤالنا: فحسنًا! فنظرًا إلى أنّ هذا العمل التوافقيّ لا ينشأ في فراغ، فحول أيّ أشياء، أمور، طموحات، ميول أو حاجات نتوافق وعلى هذا، فمن اللازم أن نستفسر عن الميول والطموحات المقومه لقرارنا. وبوبر بدوره يعرف هذا الأمر جيّدًا لأنّه يصرّح:

«إنّ هذا الانتخاب تحدّده إلى حدّ ما الملاحظات النفعيّة» (نفسه: ص ١٠٨).

وللأسف، فإنّ بوبر لم يوضّح مقصوده من «ملاحظات نفعيّة» في أيّ من مواضع منطق الاكتشاف العلميّ، ولا في سائر مؤلفاته.

ظنّي الرّاجح هو أنّ سبب عدم شرح بوبر الملاحظات النفعيّة هو أنّ تحديد الحدود والثغور في هذا المجال غير ممكن وغير ميسور. أي لا يمكن تحديد مثل هذه الملاحظات لجميع موارد قرارات القضايا المبنائيّة دفعه واحده وبصوره دائمه، لكن لماذا لا يمكن؟

لأنّ أمثال هذه الملاحظات، لا- يمكن في معنى من المعاني إحصاؤها؛ أوّلاً، ولا يوجد لدينا أيّ معيار وملاك ولا يمكن أن يكون ليقول لنا أيّ ملاحظات جائزه وأيّها غير جائزه وغير صائبه ثانيًا:

وبعبارة أخرى، يمكن لأيّ مجموعه وحيدة من ميول وطموحات إنسان أو مجموعه من النّاس، أن تؤدّي إلى اتّخاذ قرار وانتخاب خاصّ، وأنّ الملاحظات النفعيّة، الّتي اتّضح تبعيتها لميولنا وطموحاتنا، يمكنها نظرًا لكثرة وعدم إمكان إحصاء ميولنا وطموحاتنا، أن تكون كثيره وغير محدوده. فخلاصه الحديث،

هو أنّ الّذي يقيّم ويقدر الملاحظات النفعيّة، هو ميولنا وطموحاتنا، وبما أنّه لا يمكن إحصاء هذه الميول والطموحات فلا يمكن تحديد وتعيين تلك الملاحظات.

لكنّ حديث بوبر، يتضمّن قيداً جديراً بالبحث والنقل. فبوبر يرجع انتخاب القضايا المشاهديّة المبنائيّة «بدرجه ما» إلى الملاحظات النفعيّة. وهذا يعني، وجود نوع آخر من الملاحظات (غير النفعيه) والّتي من خلال ضمّها إلى الملاحظات النفعيّة يتحدّد قرارنا بشكل كامل. وينبغي أن أقول ثانيه بأنّ بوبر لا يتعرّض مطلقاً لشرح وتفصيل الملاحظات غير النفعيّة لا في منطق الاكتشاف العلميّ، ولا أيّ من مؤلفاته الأخرى. فهو بعد الإشارة إلى قيام

التوافقيين بجعل انتخاب القضايا العامه طبقاً لأصالة سذاجتهم، يذكّر بأن فهمه للسذاجه يختلف كثيراً عن فهم التوافقيين لها، ولكنه على أى حال، لا يحدّد أبداً فيما إذا كانت السذاجه تمثل جزءاً من الملاحظات النفعيه ذاتها، أو جزءاً من الملاحظات غير النفعيه. فمن وجهه نظرى، أنّ ما يبعث على السرور أنّ بوبر ملتفت إلى أنّ إدراكه للسذاجه، يختلف كثيراً عن إدراك التوافقيين لها. ولكن لِمَ السرور؟

لأنّ تتبه بوبر هذا، يمكنه من التقدّم خطوه إلى الأمام، ويذكّر بأنّ معياراً نظير السذاجه، بتبعيته للميول والطموحات، لا يضمن أبداً أن يكون له تصوّر وفهم مشترك، وأنّ إطلاقه يتمّ بشكل متساو، بمجرد الانتخاب؛ وهذا يعنى، ليس الفهم أو التصرّ وحده بأى مقدار كان هو من قبيل الإفاده، الدقه، الجمال، قابليته البيان، كفاءه التجربه، وغيره، لا يكون واحداً إلزاماً، وإنما حتّى أنّ إطلاق واستخدام ذلك المقدار، يمكنه أيضاً أن يتمّ بشكل مختلف ومن قبل أشخاص مختلفين، ويمكنه أيضاً أن يكون مختلفاً فى أزمنه وظروف مختلفه بواسطه شخص واحد.

ويصرّح بوبر حول مصير النظريّات بما يلى: «يبدو لى، أنّ ما يقرر مصير نظريّه ما فى نهايه الأمر هو ما يسفر عنه الاختبار من نتيجة؛ أى، التوافق حول القضايا المبنائيه» (نفسه: ص ١٠٩؛ التأكيد مضاف).

يلاحظ بأنّ مصير النظريّات يرتبط بنتيجته الاختبارات، وأنّ نتيجة الاختبارات أيضاً موكول إلى «التوافق» الذى نتوصل نحن العلماء إليه حول القضايا المبنائيه. وما يلعب دوراً فى هذا الاتفاق والقرار الجمعى حول القضايا المبنائيه - حسب بيان بوبر المهمّ والملتوى - هو عبارته عن «الملاحظات النفعيه»، وكما وضّحنا فى تحليلنا، بعضاً من الملاحظات غير النفعيه.

ومن الطّبيعى أن يكون بوبر غير مرتاح جداً لهذا الوضع، لأنّه كان ابتداءً نظريّته الميثولوجيه بهذا الوعد والأمل من أنّ إبطال النظريّات العلميه يتمّ فى النهايه من خلال الاستعانه بجناحيها الرئيسين القديرين والغير القابلين للخطأ؛ المنطق والتجربه، وأنّ المعرفه العلميه ستتطوّر نتيجة هكذا عمليه ميثولوجيه متفنه ولا يتطرق إليها الخلل من خلال نفى ورفض النظريّات الكاذبه. ولكن فى متابعه لوازم ولواحق نظريّته فى العلم المنهجى - المعرفى ينتهى إلى أنّ اختلافه مع التوافقيين المألوفين يتمثّل فقط فى مقام وموقف التوافق:

فالتوافقيون يتوافقون في مستوى القضايا العامه وهو في مستوى القضايا الجزئيه. ولكنه ولأجل أن يعطى هذا الاختلاف أهميه قصوى وفي غضون ذلك يخفف بنحو ما من دور المجتمع العلمى والقرار الإجماعى للعلماء بل يلغيه، يتعرّض مرّه أخرى إلى كيفيه الانتخاب والعوامل المؤثره فى قبول القضايا المبنائيه:

إننى، واتفاقاً مع التوافقيين، اعتقد بأنّ انتخاب أى نظريه هو مسأله علميه. لكنّ هذا الانتخاب بالنسبه لى يتحدّد بنحو حاسم من قبل تطبيق النظرية وقبول القضايا المبنائيه فى ارتباطها بهذا التطبيق، فى حال أنّ بواعث علم الجمال، تكون هى الحاسمه بالنسبه إلى التوافقيين (نفسه؛ ص ١٠٩؛ التأكيد مضاف).

فأن تكون بواعث علم الجمال هى الحاسمه بالنسبه إلى التوافقيين، فهذا ما لا نفهمه، وإنّ بوبر وللأسف لا يستشهد بأدلتة ولا أنّه، يوضّح نيابه عن التوافقيين ما هو المقصود من بواعث علم الجمال.

ولكن إذا عرفنا بأنّ السّـِـذاجه – التى أكثر ما كان ينسبها بوبر إلى التوافقيين – هى من جملة هذه البواعث، ففي هذه الحاله فإنّ بوبر يلزم نفسه بهذه العقيدة، مع كون إدراكه – حسب ادّعاء بوبر نفسه – يختلف عن إدراك التوافقيين. وبغض النظر عن موقف التوافقيين، فإنّ ما له أهميه قصوى هو أن نلتفت إلى أنّ انتخاب النظريات حين الاختبار، لا يكون أمراً منطقيّاً ولا أمراً تجريئاً، بل غايه ما هنالك أنّه أمر عمليّ. وأنّ إيضاحات بوبر حول انتخاب النظرية لا تقللّ وللأسف من الجانب البراغماتى لانتخابه. لأنّ انتخابه يتمّ فى نهايه الأمر بواسطه «استخدام» النظرية و«قبول» القضايا المبنائيه.

ونسأله: ما معنى «استخدام» النظرية وما هو مدلولها؟ وإضافه، لـ «قبول» القضايا المبنائيه، ما هى العوامل والملاحظات التى تستلزمها؟

فهذان السؤالان الأساسيان جدّاً والحاسمان لا نعر على أى جواب عنهما فى أى من آثار بوبر. ويبدو أنّه لا يلزمنا كثير تحليل وتأمل كى نعلم بأنّ النظريات لا يكون قد فرغ منها فى الملكوت ولا فى ميدان ملائكه السماء، وأيضاً، أنّ قبول القضايا المبنائيه لا يتمّ من قبل الجن أو الملائكه. فإنّ مجتمع العلماء فى كلا-الموردين هو الذى يقرّر وبناءً على ميوله وطموحاته المتزايد والمتمغيره؛ أين وبأى قصد وحاجه يؤسّس نظريه أو أى قضايا أو أى من ميوله وطموحاته يجعلها أساساً للاختبار ويتمّ الإجماع بشأنها.

إنَّ ما هو واضح ويعترف به بوبر أيضاً، هو أنَّ اختبار النظريَّات، أمر عمليّ في أشدِّ مراحلها ومواقفها حساسيّته وأكثرها حسماً وأنَّ المنطق والتَّجربه لا يمارس أَى دور فيها.

والآن ونظراً لهذا البحث الشَّائِك، نعود إلى موضوعنا الأساسى ونسأل: ألا يمكن لمجموعه ميول وطموحات مجتمع العلماء ذات الأبعاد والتَّعقيدات الاستقاء والتَّغذى من العيون العميقة والفؤاره للكلام الإلهى وتعاليم الأنبياء والأوصياء؟ وألا تقوم التَّعاليم الإلهيه، تبعاً لذلك، بدور مهمَّ جدّاً فى تأسيس العلوم الطَّبيعيّه والاجتماعيه (١). (١)

### دور القيم الدِّينيه فى المعيار التَّمييزى للمعارف

المورد الآخر الذى أريد الخوض فى بحثه، يتعلّق كذلك بالعلم المعرفى لبوبر. فكما نعلم أنَّ بوبر يقترح جعل قابليته التَّقْض بمثابه التَّوافق لتَّمييز العلم من غير العلم أو شبه العلم. ووفقاً لهذا الاقتراح، فإنَّ قابليته التَّقْض، فى أبسط بيان وأكثره اختصاراً، هى عبارته عن: الإمكان المنطقى لإبطال نظريّه ما تجريبياً. ولا يسمح لنا الوضع هنا لطرح ونقد رؤيه بوبر حول الأهميه الكبيره جدّاً لمعيار التَّمييز فى العلم المعرفى. إضافه، إلى أننا لا نريد بحث ودراسه الهبوط الشَّدِيد لاعتقاد بعض فلاسفه العلم المعاصرين الذين يقولون بأهميه معيار التَّمييز أو أنَّ عرض مثل هذا المعيار لا أهميه له منذ البدايه. فالذى يهمَّ غايتنا هو إذعان بوبر الصَّريح بأنَّ:

معيار تميزنا يجب أن يكون الاقتراح من ناحيه الموافقه أو التَّوافق. فمن الممكن أن تختلف الرؤى حول الميزان المناسب والكافى لمثل هذا التَّوافق؛ وأنَّ البحث المعقول حول هذه المسائل تكون ممكنه فقط فى أوساط الأفراد الذى لديهم هدف مشترك. وبالنَّظر، فإنَّ انتخاب الهدف يتعلّق أخيراً بقرار الأفراد، القرار الذى يفوق نطاق التَّأمّلات المعقوله (بوبر، ١٩٥٩، ص ١٣٧؛ التَّأكيدات من بوبر).

ثمَّ يتعرَّض إلى ما يمكن أن يفهمه الأفراد على اختلافهم من هذا الهدف ويقول بأنَّه يمكن لهذا الهدف أن يكون مختلفاً جدّاً للأفراد المختلفين. وما يلفت النَّظر هذه النقطه وهى أنَّه لا- يسعى مطلقاً لتبرير هدفه المقصود. إضافه إلى أنَّه فى الأساس ينكر استطاعه هدفه المقصود أن يكون صادقاً أو متضمّناً جوهر العلم المعرفى وأن يبرِّره (نفسه، ص ٣٨).

ص: ١٣٤

ويرى بوبر بأن النموذج الأعلى للعلم يتمثل في نظريته انشتاين، وليس في نظريات ماركس، فرويد وادلر. والسؤال الذى يطرح هنا هو ما هى القيم والميول التى تدخلت فى هذا الانتخاب؟ فوبر يعرض معياره التمييزى لوضع فاصله فيما بين العلم - الذى يظهر نموذجه الأعلى فى نظريته انشتاين حسب رأيه - وغير العلم - أمثال نظريات ماركس وفرويد وادلر حسب رأيه - ولهذا السبب يعترف بوبر وبشجاعه بأن معياره التمايزى هو التوافق لإلغاء هذا التمايز. وبعبارة أخرى، إن المسألة ليست هى أن العلم له جوهر يختلف عن جوهر وماهية شبه العلم أو غير العلم، كى يسعى بوبر لإبراء هذه الماهيات والجواهر المختلفة. بل إن ذلك مجرد تنظيم توافقى متعارف يمكن للعلماء والفلاسفة القيام به. فالمعيار التمييزى لبوبر هو أمر توافقى باعترافه هو، كجميع التوافقات التى يضعها ويجعلها الناس، تهدف إلى خدمه هدف أو عدّه أهداف، ولا تحتاج إلى تحليل أكثر من أن هذه الأهداف بدورها وليده ونتاج ميولنا وطموحاتنا. فوبر يعرف ذلك جيداً لأنه يعلن بصراحه:

إننى أوافق وبلا ضغوط بأننى قد وُجّهت من قبل أحكامى القيمية وميولى وسلاتقى لأن يتحقق اقتراحى (نفسه، ص ٣٨).

إن كلام بوبر على درجه من الوضوح والصراحه لا نحتاج معها لأى تفسير وإستنباطات قريبه أو بعيدة. ولأجل هذا، فالفائدة التى نراها هنا هى القيام بعرض مواقف وبحوث هذا القسم:

أولاً، إن معيار تمييز العلم عن غير العلم، هو أمر توافقى.

ثانياً، إن المعيار التوافقى للتمييز، يخدم ويتبع الهدف أو الأهداف التى نتابعها نحن الناس - أعم من العالم وغير العالم - فى تمييز المعارف.

ثالثاً، إن انتخاب ونيل الأهداف، منوط بقرار الأفراد، القرار الذى لا يخضع للبحث والتحليل المعقول.

ورابعاً، وأن أهدافنا، بدورها، وليده ونتاج مجموعه متعدده وأبعاديه من ميولنا وطموحاتنا.

وعلى هذا، أود أن أسأل، ألا يمكن لتعاليم الأنبياء والأولياء الإلهيين تحديد وتقدير أهدافنا من خلال تقويم ميولنا وطموحاتنا؟ ألا يمكن للتعاليم الإلهية أن يكون لها دور تقويمى وتقديرى فى تمييز بعض المعارف عن البعض الآخر وذلك فى معيارنا التوافقى بخصوص تمييز العلم عن غير العلم أو شبه العلم - بغض النظر عن ماهية المعيار الافتراضى، طبيعیه المسألة تحكى عن نوع من التعظيم والتكريم والترجيح للعلم أى نوع من النزعه

العلمية التي يكون لتمييز قسم من المعارف من القسم الآخر دور تقويمي وتقديرى - أى، أن تقول لنا أى المعارف ينبغي فصلها عن غيرها وحسب أى معيار ينبغي أن يتجسد هذا التمييز. وعلى هذا، ألا يمكن بناءً على هذا الملاك، ملاك النفع والضرر المراد لهذه الحجج الإلهية، اقتراح معيار التمييز والاستعانة به لتنظيم المعارف؟

### القيم والرؤى الدينية باعتبارها أركاناً للعلوم الإنسانية والاجتماعية

المورد الآخر الذى أودّ بحثه، يرتبط بمجالات العلوم السياسية، الاقتصاد، علم النفس، علم الاجتماع، الفلسفة السياسية، وفلسفه الحقوق. ففى عقيدتى أنّ جميع النظريات الجزئية والرئيسة فى العلوم الإنسانية والاجتماعية، تتركز على ركنين رئيسين فى تحليلها النهائى: أحدهما ماهية الإنسان والآخر ماهية سعادته وكمال الإنسان. ومن المؤكّد أنّه من الممكن عدم قيام المنظرين ببيان مواقفهم بشأن هذين السؤالين بشكل صريح، ولكننا عندما نطالع مدوّناتهم بدقّة، فإننا نواجه موارد تتضمّن إدراكات لماهية الإنسان وسعادته. فيقولون مثلاً: «من المعلوم أنّ الإنسان...»، «إلّا أن يصير الإنسان...» وموارد أخرى من هذا القبيل. فمن الواضح أنّه تقبع خلف أمثال هذه الإشارات، نظريّة أو فهم للإنسان. فالكلام لا يدور حول صدق أو كذب مثل هذه التصريحات أو الإدراكات، بل إنّ جميع النظريات المطروحة فى مجالات العلوم الإنسانية والاجتماعية، تتركز على هاتين الرؤيتين لتعريف الإنسان ويمكن أيضاً تفسير اختلاف النظريات بناءً على اختلاف هاتين النظرتين. فعلى سبيل المثال، عندما يتحدّث جان ستوارت مل عن الحرّية غير المحدودة وغير المقيده فى المجال الشخصى. فإنّما يعبرّ ذلك فى الواقع عن وجود إدراك لماهية وكيفيه الإنسان وإدراك لسعادته وكماله فى ذهنه. فإنّ جميع الاستعدادات والتنظيمات التى يوحى بها المنظرين بشكل مباشر أو العادات التى تستبطنها نظرياتهم، هى فى الحقيقة آلات وأدوات لنقل الإنسان من موقعه الذى هو فيه إلى الموضع الذى ينبغي أن يكون فيه، إلى موقع يكون فيه سعيداً ومبتهجاً فى تصوّره. فلم يتوصّل الفلاسفة السياسيون والاجتماعيون وعلماء الإنسان منذ ما قبل السقراطيين وحتى الآن إلى إجماع فى مجال ماهية الإنسان وسعادته وشقائه وحتى يمكن الإقرار بعدم وجود إطار فى آراء المفكرين والفلاسفة للوصول إلى مثل هذا الإجماع. ونكرّر سؤالنا ثانية: هل أنّ الموقع الذى يستطيع الدين والقيم والرؤى الديّية أن تلعب دوراً رئيساً جدّاً فيه

لتأسيس العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، غير موجود؟ أفلا- تستطيع التعاليم الإلهيّة في رؤيه تتجاوز فيه النظرة التاريخيّة والإنسانيّة والاجتماعيّة، وبعبارة كُلاي ترى، في صورته خاليه من الميول والقيم والرؤى البشريّة صنيعة التاريخ وصنيعة المجتمع؛ من احتواء الرّكنين الرّكّنين والمقوّمين لجميع العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة وإنهاء هذا الجدال البنيوي الذي يبدو أنّه لا نهاية له؟

### القيم والرّؤى الدّينيّة، العناصر الضّروريّة للتنظير في العلوم الاجتماعيّة

البحث التّالي نتابعه مع فلسفه هيوم. كان هيوم يعتقد بأنّ الأحكام الأخلاقيّة خارجة عن مسؤوليه العقل البشري وأنّ العواطف والأحاسيس تلعب دوراً حاسماً في الأحكام الأخلاقيّة. ففي رأيّه، أنّ أكثر الأحاسيس أساسية للحياة الاجتماعيّة، هو إحساس «التّعاطف». ففي اعتقاد هيوم، أنّ هذا الإحساس هو الوجه المميّز للطبيعه الإنسانيّة وأنّ جميع النّاس يتمتّعون بهذا الإحساس. ومن جانب آخر فقد طرح هيوم في بحث فلسفته الأخلاقيّة هذه الرّؤية وهي أنّه عندما ننظر وبشكل عامّ ودون اعتناء بالميول الخاصه إلى خصله ما، فإنّه يتولّد لدينا إحساس أخلاقي نصفها من خلاله بالخير أو الشر. ثم يذكّر هيوم بأنّ إحساس التّعاطف هذا والذي يبلور أحكامنا الأخلاقيّة، يقع تحت تأثير أنواع من الطّروف والأوضاع المحليّة. فمثلاً أن إحساس التّعاطف بالنّسبة إلى الأقرباء والأصدقاء يكون أقوى منه بالنّسبة إلى غيرهم. ويصرّح هيوم في كتابه الخالد، بحث حول الإدراك الإنساني وأصول الأخلاق:

إنّ التّعاطف مع الآخرين، أضعف جدّاً من الميل الموجود فينا نسبه إلى أنفسنا. وأنّ التّعاطف مع الأشخاص الذين هم بعيدين عنّا، أشدّ ضعفاً من التّعاطف نسبه إلى الأفراد القريبين والمرتبطين بنا. ولكن لهذا السّبب ذاته، يكون من الضّروري لنا أن نغضّ الطّرف عن جميع هذه الاختلافات وأن نجعل أحاسيسنا أكثر عموميّة واجتماعيّة كي تكون أحكامنا ومحاوراتنا هادئة حول خصال النّاس (١٧٧٧/١٩٧٥، ص ٢٢٩).

إنّ هذا النّوع من معرفه الإنسان يصبح أساساً للفكر والفلسفه السّياسيّة لهيوم. وبتعبير آخر، أنّ لهيوم فهماً خاصاً لماهيّة الإنسان وعلى أساس هذا الفهم الفلسفي الخاصّ ومع الأخذ بنظر الاعتبار اتّجاه خاصّ في فلسفه الأخلاق، يستنتج بأنّه يجب إلقاء القرب والبعد جانباً عند حكمنا على الأشياء.

إنَّ المسأله الأولى الّتى تخطر فى الذّهن بعد التأمل والدّقّه وتحليل هذا الكلام هى أنّ هيوم وبعد بحث داخلى وتأمل ذكى فى نفسه والآخرين، يصل إلى هذه النّتيجه من أنّ إحساس التعاطف، يتأثّر بشدّه بعوامل أمثال المعارف والأقرباء. ويستنتج هيوم فى إثر ذلك بأنّه لا يمكن إقامة نظام اجتماعى وسياسى على أساس هذا الإحساس. ويلتجأ هيوم أخيراً ودون طرح دليل وحجّه، إلى إذن ووصيه مبنائيه تتعارض بوضوح مع نظريته التجريبيه.

ونستطيع أن نسأل هيوم لماذا يجب أن نغضّ الطرف عن هذا الإحساس؟ فمن أين أتى هيوم (الذى كان معتقداً بأنّه لا يمكن استنتاج «يجب» من «موجود») بيجب هذه؟ ولا يوجد أى دليل لهذا الاستنتاج فى آثار هيوم وينبغى الإقرار بأنّه لا يمكن تصوّر أى دليل أيضاً فى إطار نزعه هيوم التجريبيه. فهيوم ولأجل الوصول إلى النّتيجه الّتى يريدّها يستعين بنوع من التّقييميه؛ يبدو لى، أنّه لا مفرّ لأى فيلسوف آخر يوضع فى موقع اجتماعى وسياسى من أن يلتجأ إلى اختراع قيم خاصّه.

ويرتبط حديثى بصنّاع العلوم الإنسانيّه والاجتماعيه. فإنّ هؤلاء قد قطعوا ارتباطهم بالوحى فى القرن الثّامن والتّاسع عشر، وأجبروا أثر ذلك على ابتداء قيم جديده فى نظرياتهم فعلى سبيل المثال، إنّ هيوم الذى يلغى الوحى فى تجربتيه لا حيله له للتّظير فى الفلسفه السياسيه سوى إدخال صنيعته أو صنيعه المجتمع من القيم أو القيم الموروثة وصنيعه التّاريخ؛ فى نظريته واستخدامها فى المواقع الحساسه.

إذن وكما ذكرنا، يوجد تصوّر لماهيه الإنسان وتصور أيضاً لسعادته وكماله فى نظريات العلوم الإنسانيّه والاجتماعيه وعلى أساس هذين التّصورين اقترح المنظرين أنظمه ومؤسسات لا تتقال الإنسان من وضعه الفعلى إلى الوضع المبتغى المرغوب.

ولنرى الآن كيف يمكن للدين حلّ هذه المعضله الفكرية للإنسان؟ إنّ الآيه الكريمه: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلُوتُوا أَوْ تَعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ١ ناظره بالضبط إلى هذه



المعضله من الإحساس بالتعاطف مع الأقرباء والأصدقاء وتشير إلى طريقه الحل أيضاً بهذا الشكل: «فالله أولى بهما».

لكن ينبغي الالتفات إلى أنّ طريق الحلّ هذا يناسب من يعتقد بقول الله. أفليس بإمكان الدين في مثل هذه المواقع تذليل مشكله ومعضله العلوم ولعب دور في تأسيسها؟

### دور القيم والرؤى الدينيّة في تمييز النطاق الخاص والعمومي في مجال الحقوق

المبحث الآخر يدور حول «دور الدين في صناعه العلم» ويرتبط بالفكر السياسي. فإنّ أحد أصعب وأعصى مسائل ومعضلات هذا المجال، هو فصل المجال الشّخصي عن المجال العمومي. وأنّ أهمّيه هذه المسأله تنبع من أنّنا وفي مقام التقنين يجب أن نعلم ما الدائره التي ينبغي وضع قانون لها، فهل يمكن وضع القوانين للنطاق الشّخصي للأفراد أم أنّ وضع القوانين، يختصّ بالنطاق العمومي؟ وفي الحاله الثانيه، أين يقع الحدّ فيما بين النطاق العمومي والشّخصي؟ فهذه تعدّ من المسائل الحساسه جدّاً في مجال الفلسفه الحقوقيه والفلسفه السياسيّه. ومن المحتمل أنّ يكون المدين هم في موقع التقنين والعمل أقلّ ابتلاءً بمثل هذه المسأله ويؤدّون أعمالهم دون التفات لهذا المبنى النّظريّ.

ولكن إذا ما دقّقنا النّظر، نكتشف بأنّ أيّ قانون، وفي أيّ مكان من العالم، يرتكز على افتراض رئيسي يتمّ تحديد دائره التقنين على ضوءه، وأنّ تحديد الدائره هذه يرتكز أيضاً على تصوّر للحدود العموميّه والشّخصيّه. فإينما عُينت دائره عموميّه، فللمشرّع الحقّ في وضع القانون، في حال أنّه لا يمكنه وضع قانون للدائره الشّخصيّه.

وينبغي الآن النّظر في كيفيّة تشخيص الحريم الشّخصي والعمومي؟ وقد تعرّض جان لوك، أحد مؤسّسي الليبراليّه (أو أبوها بتعبير البعض) لهذا التّفكيك البنيوي. وبعد جان لوك، جاء جان ستيورات مل ليسعى وبشكل آخر للإجابة عن هذا السّؤال. واستمرّ هذا التّيار حتّى يومنا هذا. وهنا نتحوّل صوب منتجى العلوم الاجتماعيّه ونخوض في تحليل هذه المسأله، فما هي المقدّمات التي رسموا على أساسها هذه الحدود؟

وبالطّبع فإنّه من الممكن أن يقول البعض بأنّ المعنى الشّخصي والعمومي واضح وبديهي. ويقول البعض بوجود نوعين من البديهيّات: أحدهما البديهي بالذّات (أو البديهي في نفسه) والآخر البديهي نسبه إلى مجموعه ومجتمع. فالبديهي بذاته، مثل قضيه «الكلّ أكبر

من الجزء» فهذه القضية لها صدق تحليلي. أى ليس من اللازم الذهاب إلى الكليات والأجزاء لتحليل صدقها. فيكفى معرفه معنى الكل والجزء، عند ذاك يكون صدق هذه القضية محرزاً لنا. وإذا ما تأملنا هنا قليلاً سنفطن إلى أن البديهى فى نفسه يعود إلينا أيضاً، يعنى إلى الفئه والمجتمع الخاص. أى، أننا نستخدم مفهوم «الكل» بنحو يكون محتملاً بالمفهوم والمدلول وكذلك مفهوم «الجزء» و«أكبر». وبعبارة أخرى، أنه لا يتوصل كل شخص يواجه قضية «الكل أكبر من الجزء» إلى أنها كذلك فالوحيد الذى يؤيدها ويصححها ويعدها بديهته هو الذى تعرّف سابقاً وبنحو خاص على كل واحد من مفاهيم تلك القضية.

ونكتفى هنا بهذا المقدار ونحوّل إلى البديهى نسبه إلى مجموعه أو مجتمع، مثل قضية «الشّمس تدور حول الأرض». فهذه القضية، كانت واضحة وبديهية، فى مرحله من الزّمان. أمّا مع تغيّر المجموعه والمجتمع، ومعهم، علماء الاجتماع والمتكلّمون والفلاسفه بمرور الزّمن، فمثل هذه البديهيات تتعرّض للتغيير والتبدّل أيضاً. ولو كانت مفاهيم الشخصى والعمومى، بزعم البعض، من البديهيات أيضاً، فسوف لا يؤدى ذلك إلى حلّ عقده مشكلتنا لأنها إذا كانت من بديهيات النوع الأوّل فستعود "إلينا"، أى مستخدمى هذه المفاهيم وأنّ "نا" هذه لم تتوصل إلى أى فهم وتصور واحد لهذه المفاهيم حتّى اليوم أو نقول بشكل أصح: إنّ "نا" لم تتمكّن مطلقاً من استخدام هذه المفاهيم بشكل متماثل وبصوره دائمه. لكن إذا كانت من النوع الثانى من البديهيات، فعندها يجب الإذعان بعدم وجود أى إجماع حولها على مرّ التاريخ وفى مختلف المجتمعات. إذن فبالرجوع إلى معنى لفظى الخصوصى والعمومى، لا يمكن الإجابة عن هذا السؤال.

وننتقل الآن إلى الأحاسيس الشّهوديه (و بالطبع ليس بمعنى الشّهود المستعمل فى العرفان الإسلامى) لننظر هل من الممكن الإجابة عن هذا السؤال بناءً عليها. يبدو لى أنّ الإحساس الشّهودى الذى يستخدم فى الفلسفه الجديده وعلى الخصوص فى الفلسفه التحليله، هو وليد ونتاج المجتمع الذى نعيش فيه بشكل كامل وليس له أى نوع من الملاكات والأدله النظرية. لذا فلا يملك طريق الحلّ هذا جواباً بهذا الخصوص.

فيكون من الواجب النّظر بنظره أبعد إلى هذا المجال لتمييز الدّائره الخصوصيه عن العموميه وأنّ هذه النّظره لا يمكنها مطلقاً أن تكون خاليه من الميول والقيم الجماعيه أو

الفردية. (١) وعلى هذا، فقد توصل كثير من العلماء السياسيين اليوم إلى هذه النتيجة وهي أنه لا مفر سوى أن يتم التعرض في كل زمان ومجتمع لتحديد الدائرة الخصوصية والعمومية على ضوء إجماع ممثلي ذلك المجتمع وأن نضع قوانيننا على أساس هذا الإجماع، مع أن مثل هذا القرار ليس له أي داعم معرفتي وهو على الدوام يكشف ويحقق ميول وطموحات فئة خاصه من المجتمع التي أوكلت إليها مهمه تمييز هاتين الدائرتين عن بعضهما البعض ومن هنا يمكنها على الدوام، وعلى ضوء أنها كاشفه أو محققه للميول والطموحات الخاصه، أن تناقش وتعارض ذلك. والسؤال الذي يطرح هنا، هو ألا يمكن دخول وحضور المعارف الدينية المحمله بالقيم والرؤى بشكل حاسم وفاضل في هذا المجال؟ فإذا لم يمكن على الإطلاق خلو الناس من الميول والطموحات فاتبعوا ميولهم وطموحاتهم عند تمييزهم بين هاتين الدائرتين، فستكون النتيجة أن جميع التمييزات منحازة، أفلا يمكن للأوامر والنواهي الدينية وتعاليم الأنبياء الإلهيين أن تمكنا من تلك النظرة المتعاليه العاريه من الميول الفئويه، الجنسيه، القوميته، العرقيه، الوطنيته والمدنيه؟

### الإجابة عن بعض المعوقات المطروحه لدور الدين التقوي في تركيبه العلوم

وأشير أخيراً إلى بعض النقاط الهامشيه، ولكن المهمه جداً:

يسأل البعض: ما هو المنهج الذي يدخل به الدين في صناعه العلوم؟ وبعبارة أخرى، ماهيه ميثولوجيا تدخل الدين في العلم؟

للإجابة عن هذا السؤال ينبغي التصريح والتأكيد على أنه ليس لعلماء وفلاسفه السياسه والاجتماع، ميثولوجيا أساساً. فهم ينتجون نظريات تتفق وطبائعهم وميولهم فحسب. وفلاسفه العلم لا يقومون بالكشف عن ميثولوجيا العلماء والفلاسفه وإنما يقومون عادة بتجويزها لهم. وقليلاً ما تجد عالماً أو فيلسوفاً سياسياً - اجتماعياً يقول أو يمكنه أن يقول في ابتداء عمله أن ميثولوجيتي هي كذا وقام بممارسه التنظير على ذلك الأساس. فالسؤال عن ميثولوجيا حضور الدين في صناعه العلم،

ص: ١٤١

---

١- (١). الاطلاع أكثر على هذه المعضله البنيويه جداً في الفلسفه السياسيه والحقوق، ر.ك. : اندرو لوين، كتاب نظريه الليبراليه الديمقراطيه، الترجمة والتعليق النقدي لسعيد زيبا كلام ٢٠٠١.

يمثل أحد الترسبات المتشددة والمتحجرة المتخلفة عن الفهم الوضعي - النقضي في جامعاتنا وحوزاتنا. (١)

إحدى الموانع الأخرى التي تُطرح لتأسيس علم اجتماع ديني، تركز على التمييز المزعوم فيما بين مجال وضع النظريات ومجال نقد النظريات. بهذا التفصيل وهو أنّ، الدين بإمكانه الحضور في مجال وضع النظريات العلميّة، ولكنّ نقد وتقييم النظريات لا يتمّ إلّا على أساس المنهج العلمي. وهذا الاعتقاد له جذور أيضاً في الفكر الوضعي والنقضي فهذا التمييز لم يُطرح إلّا من خلال هاتين النظريتين المندرسيتين للميثولوجيا، والذي ليس له اليوم أيّ دور في فلسفه العلم، مع أنّه وللأسف نلاحظ وجود اعتقاد واهتمام طفيف غير موجّه به في جامعاتنا وحتى حوزاتنا العلميّة، ولم يلاحظ بأنّ هذه الفكره متعلّقه بخمسين سنه خلت ومنذ ذلك التاريخ تعرّضت لنقود جادّه كثيره. فعلى سبيل المثال، كنا قد أشرنا إلى أنّ بوبر ذاته يرى أيضاً وجود دور للقيم والرؤى الثقافيه والاجتماعيه في مقام النقد والتقييم. فالقضايا المبنائيه لبوبر والتي تتكفّل بإبطال أو بتعبير أفضل بتقييم النظرية لا يمكن أن نحصل عليها إلّا من خلال إجماع العلماء وهذا الإجماع بدوره له جذور في القيم والميول المتعلّقه بالمجتمع العلمي. وفي نظريات ما بعد الوضعيه - ما بعد النقضيّه في فلسفه العلوم تمكّنت الميول والقيم الفرديه والجمعيه من إيجاد مكانه مهمّه لها في تقييم العلوم.

المعوق الآخر الذي طرح للحضور التقويمي - لا- الترييني أو التيمني - للتعاليم الدينيه والثقافيه في تأسيس العلوم، هو أنّه إذا دخلت مثل هذه القيم في العلوم، فستقضي على موضوعيه العلم. ولكن من الذي قال بأنّ العلوم التجريبيه موضوعيه، أو يجب أن تكون موضوعيه؟ فإذا طالعنا بحوث العقود الثلاثه الأخيره في فلسفه العلم في المجلّات الدوليه، لا تضح لنا وجود نقاشات جادّه في مفهوم الموضوعيه. وللأسف، فنحن نكرّر وببساطه تامّه أنّ العلوم موضوعيه ولذا لا يستطيع الدين ولا ينبغي له أن يكون له دور فيها. إنّ مفاهيم الموضوعيه والمعقوليه التي استفيد منها وبكثره في القرن الثامن عشر وفي تيار الحركه التنويريه، أضحت اليوم مورد تساؤل شديد. وقد واجه فلاسفه الغرب مشاكل كثيره في مجال العمل والاستفاده من هذه المفاهيم، واضطّروا إلى التفكير وإعادة النظر

ص: ١٤٢

فيها. ونحن في هذا الموجز سنعينا لكى يتّضح وعلى أساس شواهد من العلوم المختلفه بأنّ العلم وفي أى من معانيه غير محايد بالّحاظ القيمي وأنه قد تبلور وتقوم لأجل تحقّق الميول والطّموحات الخاصّه.

أرجو أن أكون قد تمكّنت في هذا المجال الضيق من توضيح كيف أنّ القيم والرؤى الدّينية بإمكانها أن تلعب دوراً تقويمياً في صناعه العلوم. والشّواهد المؤيّد له هذا الرّأى، لا تقتصر أبداً على الأمثله الّتى عرضناها هنا. إذا كان لأحد إمام وعن قرب بكلّ علم من العلوم الاجتماعيه، وعلى الخصوص بتاريخ العلوم الاجتماعيه، ودرس كيفيه صناعه وطرح وعرض النّظريّات في تلك العلوم، فسيكتشف وبوضوح مذهب كيف أنّ الميول والطّموحات البنيويّه الفرديّه والاجتماعيه قد قوّمت وأسست العلوم المختلفه. والمعوقات الّتى يطرحها أكثر الجامعيّين وبعض الحوزويّين باعتبارها موانع لحضور الدّين في ميدان العلوم، هي بقول ماكين تاير، لها جذور في أيديولوجيه العلوم (١) وليده أوروبّا القرن الثّامن عشر والتّاسع عشر وينبغى أن لا تقف هذه الأيديولوجيه مانعاً بوجه جهود علماء فكر الوحي - في مواجهه علماء فكر الحداثه العلماني - في هذه الدّائره الضّروريه. (٢)

ص: ١٤٣

- 
- ١- (١). ماكين تاير يصرّح في مجال مفاهيم أمثال الصّيدق والكذب والمعقوليه والموضوعيه «يبدو لي أنّ مفاهيم الصّيدق والكذب والمعقوليه والموضوعيه لم تطرح على أنّها مفاهيم تقتصر على داخل العلوم وإنّما هي بمنزله جزء من أيديولوجيه العلوم، والموضوعيه الأيديولوجيه الّتى سيطرت أساساً على ثقافتنا منذ حركه التّنوير [القرن الثّامن عشر]» (١٩٨٨، ص ٢٤٠).
- ٢- (٢). ر.ك.: ملاحظه رقم (٥).



٢. Carnap.R. (١٩٦٦) An Introduction to the Philosophy of science (New York, Basic Books).

٣. Carnap.R. (١٩٦٣/١٩٩١)

"Intellectual Autobiography", in P.A. Schilpp. The philosophy of Rudolf Carnap (Iasalle, Illinois, open Court). ٤. Hume, D. (١٧٧٧/١٩٧٥) Enquiries concerning Human understanding and concerning the Principles of Morals

(Third Edition by P.H. Nidditch (Oxford, Oxford University Press

٥- (MacIntyre, A. (١٩٨٨

"Paul Discussion", in E. McMullin (ed). construction and Constraint (?) (No tredame, "Notredame Universify Press) ٦. Popper, K.R. (١٩٥٩/١٩٨٠) The Logic of Scientific Discovery (London, Hutchinson Co

## الملاحظات

١. إن السيد الدكتور زيبا كلام ومن خلال ذكره بعض الشواهد كان في صدد إثبات أن القيم والاعتقادات الدينية والفلسفية لها دخاله في الفعاليات العلمية ولهذا السبب يمكن الاستفادة أيضاً من قيمنا واعتقاداتنا الدينية في نقد العلم الجديد وصنائه علم جديد. فالعلم الذي نحصل عليه من خلال هذا الطريق، ينسجم مع الدين ويمكن إطلاق العلم الديني عليه.

وهنا لدينا بعض الملاحظات بخصوص رأي السيد زيبا كلام:

(أ) إنه ومن خلال ذكره شواهد تجريبيه كان يحاول إثبات أن القيم والاعتقادات الدينية والفلسفية لها دخاله في الفعاليات العلمية. وبغض النظر عن مبلغ اعتبار هذه الشواهد (وسنشير

إليها في الملاحظات اللاحقة) فإنّ منهج السيّد زيبا كلام يركّز على الاستفادة من الاستقراء الذي لا ينسجم مع نظريه علمه المعرفي.

ب) وعلى فرض إثبات مدّعى السيّد زيبا كلام، فإنّه لا يشير سوى إلى أنّ مثل هذه الدّخالة موجوده، ولكن على أيّ أساس تجوّز قابليته، أو حتّى وجوب، الاستفادة من هذا الإمكان؟

ج) ولو صدر الإذن بالاستفادة من الاعتقادات والقيم الفلسفيّة والدينيّة في الفعاليّات العلميّة، فإنّ مهمّة الدّكتور زيبا كلام ستوقّف عند حدّ بيان العلم الديني؛ لأنّه لا يطرح أيّ حلّ وأسلوب للاستفادة من هذه القيم والرّؤى. أضف إلى ذلك، فإنّه يبدو ونظراً لمبنى العلم المعرفي المختار من قبل السيّد زيبا كلام، لا يمكن وتحت أيّ عنوان الحديث عن تفوّق العلم الدينيّ نسبة إلى النظريّات العلميّة الأخرى؛ لأنّ هذه العلوم لا تقبل القياس في مقابل بعضها البعض، وأنّ كلّ واحد منها يصف عالمه الخاص به.

د) وهناك نكات أيضاً في مورد الشّواهد التي استُفيد منها في مقاله السيّد زيبا كلام يمكن التّطرّق إليها. فتعبيره في أوّل مقاله يتمثّل في أنّه يريد دراسه مجالات مختلفه من العلوم، ويوضّح بأنّه هل أنّ هذه العلوم بحاجة إلى قيم وبعض ميول الإنسان؟ وهل هناك مجال لدخول وحضور الرّؤى والقيم الدينيّة في هذه العلوم؟

ولكن يبدو أنّ تحليلاته غالباً ما تكون ناظره إلى مباني وفلسفه العلوم، أو الفلسفه السياسيّه والاجتماعيّة. ويصرّح السيّد زيبا كلام بخصوص ذلك في القسم الأخير لمقالته، ويقدم «علماء وفلاسفه السياسه والاجتماع» كمتعلّق لبحثه هناك. فلو كان بحث السيّد زيبا كلام ناظر إلى الفلسفه السياسيّه والاجتماعيّة، لأمكن بشكل أسهل قبول تأثير القيم والرّؤى غير العلميّة في عرض الآراء الفلسفيّة، وأنّ المدارس السياسيّه، الاقتصاديّه، الاجتماعيّه... كانت وتكون مشحونه على الدّوام بالآراء الفلسفيّة القيميّة. وبما أنّ العلوم الاجتماعيّه والإنسانيّه تتبلور من خلال هذه المدارس، فباستطاعه هذه الآراء الفلسفيّة والقيميّة التدخّل وبشكل غير مباشر في الفعاليّات العلميّة، ولكنّ هذا يختلف مع مبتغاه الذي طرحه في بدء مقالته.

٢. ويحتمل أن يكون بحث كارنب أنسب شاهد من بين الشّواهد التي استند إليها السيّد زيبا كلام، لكن ينبغي أخذ نكته بنظر الاعتبار في مجال بحث كارنب واستفاده السيّد زيبا كلام منه، وهي أنّنا حتّى لو قبلنا بأنّ «حضور العقائد الثقافيّه هو حضور جادّ وحاسم في ميدان جميع العلوم التجريبيّه، وعلى الخصوص في مرحلتها التّقويميّه



والجينيّة» لكنّنا لا ينبغي إغفال أنّه إذا لم يؤخذ عامل ما بنظر الاعتبار في مرحلة الحدس وكان لهذا العامل تأثير حقيقي في وقوع الظّاهره، فإنّ هذا العامل في النّهايه سيبزر نفسه في قالب حدوث عدم النّظم. وبعباره أخرى، لقد كان العلماء على الدّوام يواجهون مقاومه الحقيقه في مقابل الحدوس الخاطئه. وتاريخ العلم ملئ بالموارد التي لم يؤخذ عامل ما في المرحله الأولى للتّظير، ولكن بعد مدّه يضطرّ الباحث إلى حدس آخر حول وجود أو دور ذلك العامل إثر عدم حصول التّطابق بين التّوقّعات والنّتائج المختبريّة. وبعباره أخرى، إنّ الحدس والاختبار يسرى في جميع مسار تبلور ونمو وتطوّر علم ما وليس أنّ الحدس الأولى يشكّل العمليّه الكليّه للعلم.

٣. أمّا بحث بوبر ففيه مجال للتأمّل من جهات متعدّده:

أ) فكما يصرّح الدّكتور زيبا كلام بأنّ فلاسفه العلم التّجويزي، لا يدّعون الكشف عن طبيعه عمل العلماء، وإنّما هم في صدد التّرخيص في حلول معقوله لعمل العلماء. والنّتيجه الّتي يمكن استخلاصها من بحث بوبر في مجال معيار التّمييز، هي أنّه إذا اعتقد أحد بكون ملاك معقوليّه العلم يقتصر على خصوص التّجريبيّه والمنطقيّه، فسيكون مجبراً على القول بدور خاص لدخاله الميول والقيم الثقافيه والإجتماعيه. إنّ امتياز بوبر في هذا البحث هو أنّه يطرح دور واضح لمثل هذه الدّخاله؛ لأنّه بدون أخذ هذا الدّور للمعرفه المنهجيه وفي حال أنّنا نريد تجويز دخاله القيم في كلّ قسم من الفعاليّات العلميه، فسوف تُستبدل الفعاليّات العلميه إلى فعاليّه أيديولوجيه محضه، وسنشهد تكرار ظواهر ارتبط وقوعها برّد فعل المعسكر الشرقي، في مجال نظريّه النسبيّه أو النّظريّه الجينيّه على سبيل المثال.

ب) إنّ انتهاء اتّجاه بوبر إلى بحث الاتّجاه التّوافقي يمكن تفسيره بشكّلين: إمّا أن نقول بأنّ كلام بوبر صحيح ولا يمكن للعلم أن يدّعي معقوليّه متجاوزه للتّاريخ وللإجتماع ويكون على الدّوام مقيداً بالاتّجاه التّوافقي؛ وإمّا أن ندّعي بأنّ العلم يتميّز في الحقيقه بالميّزات المذكوره، ولكنّ الملاك الاقتراحي لبوبر، لم يكن ملاكاً صحيحاً ولم يتمكّن من عرض معقوليّه العلم.

٤. لقد استفاد الدّكتور زيبا كلام في بحثه في باب علاقه القيم بالعلوم من آراء فلاسفه العلم، كي يبيّن بأنّ الاعتقادات الثقافيه والميول الشّخصيه تلعب دوراً في الفعاليّات العلميه. ولكن إذ اعتمدنا بيانه في آخر مقاله من أنّ «فلاسفه العلم لا يكشفون عن ميثولوجيا

العلماء، بل عادةً ما يجوّزون ذلك» فحينذاك لا يمكن الحصول بسهولة على نتيجة من أقوال كارنب وبوبر (باعتبارهما فلاسفه العلم الوضعي والتّقصي، في أنّ كلاهما يتبع فلسفه العلم التجويزي) من أنّ استفاده العلماء من القيم والرّؤى الثّقافيّه والميول الشّخصيّة في فعّاليّاتهم العلميّه؛ هو لأنّهم وحسب تعبير السيّد زيبا كلام في مقام التجويز لا الوصف. أجل فإنّ تلك الفئه من فلاسفه العلم (أمثال توماس كوهن) التي تهتمّ بمباحث تأريخ العلم والعلم الاجتماعيّ للعلم، قد تطرّقت إلى لعب ملاكات أمثال الجمال، السيّداجه و... دور في قبول ورفض النّظريّات العلميّه وبما أنّ هذه الملاكات، ليس لها ضابطه منطقيّه وواضح، فمن المتيقّن أنّ أعمال هذه الملاكات سيستلزم الاستفاده من الميول الثّقافيّه. ولهذا السّبب سيكون من الأنسب الرّجوع مباشره إلى عمل العلماء لإثبات دخاله الاعتقادات غير العلميّه في الفعّاليّات العلميّه. (١)

٥. يُستنتج من آراء السيّد زيبا كلام ما صورته أنّه يعتقد بدخاله وتدخل عوامل علم النفس وعلم الاجتماع وبشكل تامّ في جميع مجالات الفعّاليّات العلميّه ولا يوجد أيّ مركز فوق تأريخي وفوق اجتماعي مستقلّ عن القيم والميول الفرديّه والجماعيّه لتقييم النّظريّات.

وفي حال صحّه هذا الاستنتاج يبدو بأنّه ليس لهذا الرّأي أيّ نتيجة سوى النّسيه. فبدون وجود ملاك معقول للحكم وترجيح نظريّه على أخرى، لا يمكن أن يكون هناك حوار معقول مع أحد وتوقّع قبول فكره خاصه بشكل معقول. فإذا اختير هذا المبنى، فلا-وجه لعرض سبب لرد النّظريّه الوضعيّة لأنّها قد حازت في برهه من الزّمان على إجماع المجتمع العلمي ومادام مثل هذا الإجماع باقياً فسوف لا يسبّب قبولها باعتبارها مبنى في الفعّاليّات العلميّه أيّ مشاكل. المشكله الرئيسيّه هي أنّ اتّخاذ هذا الاتّجاه لا يُسقط العلم وفلسفات العلم عن الاعتبار فحسب، بل سيجعل مدّعيّات المتدينين بخصوص تجاوز المعارف الدّيّنيه الاجتماع والتّاريخ ومناظرتها للواقعيه بلا أساس.

ص: ١٤٨

١- (١). لقد تمّ إنجاز مثل هذه المطالعه المورديّه في تأريخ العلم في كتاب «ما يجب على الجميع أن يعرفه عن العلم» على سبيل المثال وقد قام السيّد زيبا كلام بتعريفه في إطار «كتاب في مقاله» وبعنوان «من ماهيه العلم نحو كيفيه العلم» في العدد ٣٤ من فصليه الحوزه والجامعه (ربيع ٢٠٠٣). ويبدو أنّ الكتاب المذكور كان أكثر نجاحاً في إثبات دعوى هذه مقاله.

س: لقد تأسّست في إطار بحث العلم الدّيني أو أسلمه العلوم مراكز عرضت اتّجهاً إسلامياً على أنّه فلسفتها الوجوديّة لتدوين العلوم الإنسانيّة. وفي هامش هذا البحث العام دخلت أيضاً مباحث أخرى أمثال مفهوم، إمكان، وضروره العلم الدّيني في مجال المسائل الفلسفيّة والكلاميّة. إنّ غايتنا من هذا الحوار هو دراسه الأعمال الّتي أنجزها مجمع العلوم الإسلاميّة خلال هذين العقدين والأسس والمقدمات الّتي يقوم عليها ونرى أنّه من الواجب الابتداء ببسط الكلام في الهدف من طرح العلم الدّيني قبل أيّ شيء آخر ومن ثمّ النّظر في مدى نجاح هذا المجمع في هذا الاتّجاه. وفيما لو لم تتمكّنوا من إحراز نجاحات متقدّمة في هذا المجال ما هي المعوّقات الّتي حالت دون ذلك؟

ج: لم تكن الآراء الّتي طُرحت في مجال ضروره العلم الدّيني خلال هذه العقود متماثلة وواحدة. فعلى سبيل المثال قد وضع مجمع العلوم الإسلاميّة قدمه في مجال طرح نظريّة العلم الدّيني بهدف التطبيق الكامل للإسلام عملياً. وقد جاءت هذه النّظرة في إثر الإنجازات الملموسة والدّور الفعّال للدين في ميدان الحياه الاجتماعيّة وأنّ تحقيق مثل هذا الهدف يفرض أن يكون لدينا علم ديني. فبحثنا هو أنّ تطبيق الإسلام يحتاج إلى مفاهيم تطبيقيّة فإذا ما فصلت العلاقة المبدئيّة لهذه المفاهيم عن الدين، فلا يمكن لهذه المفاهيم أن تصبّ في خدمه الأهداف الدّينيّة. فمثل هذه المفاهيم التّطبيقيّة تعدّ طريقاً لتحقيق الدين في الواقع

الاجتماعى وهذا يفرض أن يكون لها نوع من الارتباط المنطقى مع الدين. فهذه الضرورة أرغمتنا على السعى لإنتاج علم دينى كى نستطيع أن نصل إلى التطبيق الحقيقى للدين فى المجتمع وإيصال الحضاره الإسلاميه إلى منصه الظهور على أساسه.

### الثوره السياسيه والثوره الثقافيه مقدمتان ضرورتان للوصول إلى العلم الدينى

أما مدى نجاح هذه الضرورة وهذا الهدف فهذا يرتبط بماهيته مفهومنا عن النجاح. وكيف نحدده؟ ففى رأينا ولأجل تحقيق هذا الهدف (الكشف عن المفاهيم التطبيقيه وتأسيس العلم الدينى) يجب قطع طريق طويل وتوفير مستلزمات تحققه أيضاً للوصول إلى نتيجة ليتمكن تقييم مدى نجاحه. ففى رأى مجتمعنا، أن إحدى مستلزمات تحقق هذا الهدف، هو قيام ثوره ثقافيه. وبعبارة أخرى إن هذا الهدف لا يمكن تحقيقه إلّا من خلال ثوره ثقافيه كبيره. وقبل حدوث الثوره الثقافيه يجب التمهيد لها فى المجالين الفردى والاجتماعى وإعداد الأسس الكفيله لتحقيقها كى تتوفر الأرضيه المناسبه لها. ومن جهه أخرى إيجاد إحساس بضروره تلك الثوره الثقافيه وخلق الحاجه للتطور فى المفاهيم التطبيقيه فى المجتمع وتبعاً لذلك يحتاج تأسيس العلم الدينى إلى ثوره سياسيه أيضاً. فقبل حدوث ثوره سياسيه عظيمه لا يمكن تحقيق مثل هذه الثوره الثقافيه. ومن هنا فإن أرضيه تحقق ثوره ثقافيه يعتمد على حدوث ثوره سياسيه والتي تأتى عقب تحقق أهداف الدين وكفاءه تطبيقه فى المجال الاجتماعى.

وإن الثوره الإسلاميه الإيرانيه فى رأينا، هى ثوره سياسيه ثقافيه قد تحققت بمثل هذه الأهداف والغايات وتعتقد بضروره حضور الدين فى الحياه البشريه وأن يتم ذلك على مستوى العالم. فهذا النظام السياسى يعتقد بأن الدين يُمكنه ويجب عليه التدخل لتحديد العداله السياسيه، الثقافيه والاقتصاديه على المستويين الوطنى والعالمى. وأن مجتمعنا هذا يرى بأن تحقق مثل هذه الثوره العظيمه يمكن أن يكون ظهيراً للثوره الثقافيه العظيمه؛ لأن مثل هذه الثوره تحتاج إلى سلسله من العلوم والمفاهيم التطبيقيه للوصول إلى أهدافها وغايتها كى تتمكن من تهيئه الأرضيه للتحقق الخارجى للعلاقه فيما بين الأفكار والأهداف فى المجال الاجتماعى. وعلى هذا فإن ضروره ظهور ثوره ثقافيه يعدّ من آثار الثوره السياسيه وأداه لنجاحها وأن مرحله ظهور مثل هذه الضروره (بالشكل الاجتماعى) تنهياً أساساً عندما يبرز

التّعارض فيما بين رؤى الثّوره وآليات المديرية العلميّة للمجتمع. فما لم يظهر التّعارض بين الرّؤى والقيم والآليات الثقافيّة في المجتمع لا يمكن أن يتولّد شعور بضروره القيام بتغيير ثقافي في المجال الاجتماعي. ولكنّ بروز هذا التّعارض لا يحصل إلّا بعد تجارب عديده وطويله. أى ينبغي ولأجل وصول ثوره سياسيّه إلى أهدافها. يعنى وحسب الباثولوجيا (1) الاجتماعيّه والسياسيّة عندما يصل المسؤولون والمجتمع عامّه إلى هذه النّتيجه وهى وجود مثل هذا التّعارض فعند ذاك تظهر ضروره التّغيير الثقافى في المجتمع. فعلى هذا الأساس نحن نعتقد بأنّه إذا حدثت ثوره سياسيّه فلأجل أن تبقى مستمرّه وأن تكون لها قابليّه على الاستمرار يجب أن تنتهى إلى ثوره ثقافيه، لأنّ مثل هذه الثّوره ولأجل تحقيق متبنياتها من الضّرورى أن تنتج آليات ثقافيه مناسبه. فالثّوره تعتمد على البواعث والميول الّتى تحدثها فى أوساط المجتمع. فإذا كانت قابليّه هذه البواعث والميول عاليه فستولّد عادة آليات تحقّق تلك المتبنيات أيضاً. فعلى ضوء هذا، اعتقد أنّ الإجراءات الّتى اتّخذت على مدى هذين العقدين فى مجال المسائل الثقافيّه، كانت إجراءات إيجابيه.

### دعوى التّوصل إلى فلسفه للعلم الدّينى باعتبارها مركزاً للتنسيق بين العلوم

س: إذن ففى رأيكم أنّه ينبغي ابتداءً حصول بواعث اجتماعيه لإحداث ثوره ومن ثمّ السّعى وفى إطار تحقّق تلك البواعث باتّجاه قيام ثوره ثقافيه كى تتمكّن هذه الثّوره الثقافيّه من توليد مفاهيم تطبيقيه مناسبه وتنتهى إلى ثوره علميه تتمثّل بظهور العلم الدّينى. ولكن بما أنّ أىّ مقرّرات تطبيقيه فى مجال التطّور الثقافى والاجتماعيه تتركز بدورها على نظريّه أو عدّه نظريات علميه، فلأجل تحقيق هذا المراد يجب ابتداءً إيجاد نظام علمى. فلهذا ينبغي عليكم لأجل إبراز مدى نجاحكم فى هذا المشروع الّذى تتابعونه خلال هذين العقدين، عرض نظام منسجم من المفاهيم النظريّه الّتى استحدثتموها والّتى استخرجت من صميم النّظره الدّينيه من جهه، والّتى تمتلك قابليه بيان الظواهر الاجتماعيّه من جهه أخرى ويمكنها إنتاج المفاهيم والنّظريات التطبيقيه الّتى تبغيها هذه الثّوره فى نهايه الأمر. وعلى هذا الأساس ولأجل تقييم مقدار النّجاح الّذى حقّقه جميع المراكز الّتى تعمل فى هذا النّطاق ومن ضمنها مجمع

ص: ١٥١

العلوم الإسلاميه، ينبغي النظر في مدى اقترابها من قالب العلم الديني بميزاته الثلاث الآنفه.

ج: في رأيي أنه ولأجل أن يأخذ البحث منحاً منطقياً، ينبغي أولاً- التعرّض إلى ضروره تأسيس العلم الديني لنرى هل توجد ضروره فعلاً لهذه المسأله؟ وبعد بيان هذه الضروره، يجب النظر في أين يقع مجال هذا العلم الديني؟ فهل أنّ مفهوم العلم الديني يشمل العلوم المحضه، العلوم التجريبيه والعلوم الإنسانيه بشكل متساو؟ ثمّ تصل التوبه إلى طرح أسس تحقّق مثل هكذا هدف وهنا نصل عادة إلى النقطة التي طرحتموها من أنه يجب أن تكون لدينا نظريه منسجمه تتميز بالقدره على التحليل والتفسير لتكون هذه النظرية قاعده لإيجاد علم ديني.

إذن ولأجل مطالعه النجاحات المنجزه في مجال العلم الديني، ينبغي القيام بدراسه وتقييم في مجالات مختلفه: النجاح في مجال بيان ضروره تحقّق العلم الديني، النجاح في مجال جمع المبادئ وأخيراً النجاح في مجال التّحقّق الواقعي للعلم الديني. فالسؤال الذي تفضّلتم بطرحه يرتبط بالمرحله الثالثه. ونحن في مجال المرحله الأولى أثبتنا تهيؤ ضروره تحقّق وتأسيس العلم الديني. فكانت هذه مرحله من النجاح نالها المجمع أما في مجال الإجابة عن السؤال الأول فقد سبق وأن عرضت توضيحات بخصوصه.

أمّا في المرحله الثانيه فنحن ندّعي أيضاً الوصول إلى نجاحات في هذا المضمار. وبعبارة أخرى، ففي مجال الأسس لتوليد مفاهيم ونظريات دينية؛ نحن ندّعي أيضاً توليد مثل هذه الأسس. فالمجمع يدّعي حالياً إنتاج فلسفه عمليّه تركز على الأسس الدينيّه من جهه وتمتلك القدره على قياده العلوم من جهه أخرى، أي يمكنها الانتهاء إلى الفلسفات الجانيّه (فلسفه المناهج). فنحن ندّعي أنّ الفلسفه العلميه المعدّه يمكنها أن تجعل المناهج منسجمه وأن توجد الانسجام الذي نبيغه في مجال توليد المعرفه الدينيّه والعلميّه والإجرائيه. ففلسفه المنهج هذه قد تمّ إنتاجها حسب رأينا وأنّ أساليبها العامه قد أنتجت أيضاً ونحن نعتقد بأنّ إنتاج فلسفه المنهج هذه أهمّ من إنتاج الفلسفه ذاتها والنظريات الفلسفيّه والعلميّه.

ولأجل إيضاح هذه المسأله ينبغي أن نشير إلى تأريخ الفلسفه والنظريات الفلسفيّه. فأنتم تلاحظون في تأريخ الفلسفه وجود فلاسفه أسسوا نظاماً فلسفياً، ولكنهم لم يتمكّنوا من إنتاج منطق يتناسب مع تلك الفلسفه ولذا لم ينجحوا ذلك النجاح في تنميه مفاهيم نظرياتهم. فما أنتجه مجمعنا خلال هذه العشرين سنه هو «فلسفه العمل الإسلاميه» و «الصيروره

الفلسفيّة» وكذلك «منهج عام» بإمكانه أن يكون بنيه تحتيّه للمناهج الخاصّه في المجالات الخصوصيّة. فكان النّجاح الّذى حقّقناه نجاحاً باهراً.

س: لكن كان هدفنا الأساسى كما أشرنا إليه في أوّل البحث هو إنتاج العلم الدّينى ومن الطّبيعى أنّ دراسته معيار النّجاح فى تحقّق هذا الهدف لا يتمّ إلّا على أساس مقدار ما أُنتج من علم دينى. ومن الطّبيعى أنّه إذا كان بالإمكان الدّلاله على وجود نوع من العلاقة المنطقيّة وبالخصوص علاقة توليديّة أو علاقته عليّه فيما بين فلسفه العلم والعلوم المختلفه، فلعلّه يمكن القول حينها بأنّ نجاحاتكم فى هاتين المرحلتين كانت نجاحات مقبوله فى مجال مشروع تأسيس العلم الدّينى. ولكن هل من الصّحيح وجود علاقته توليديّة فيما بين المباحث المختلفه لفلسفه العلم ومواضيع أمثال ميثولوجيا العلوم وإنتاج العلم؟ إنّ الفلسفه العلميه الّتى ظهرت فى الغرب، كانت ترتبط عملياً بوصف وبيان عمل العلماء. أى أنّها من النّاحيه المنطقيّة والعمليّه لم تكن فلسفه العلم ولا تكون؛ مقدّمه لتوليد العلم بواسطة العلماء. ففلاسفه العلم هم الّذين يصفون ويبيّنون عمل العلماء إثر إيجاد العلم بواسطة العلماء وبعد مراقبه عملهم. فإذا لم يتمكّن مجتمعكم من إيجاد علاقته توليديّة فيما بين الفلسفه العلميه والعلم الدّينى الّذى يستتبعها، فلا يمكن عندها ترقّب النّجاح فى إتمام المرحله الثالثه على أساس النّجاح الّذى تمّ فى المرحلتين الأولىين.

ج: يجب الالتفات إلى أنّه إذا أردتم الوصول إلى انسجام فى شبكه اعتقاداتكم عن المسيره التّكامليّه للمعنويّه فى العالم، فأنتم مجبرون على الاستفاده من المنطق. فعندما لا يكون فى نيتنا تنظيم علمنا واعتقاداتنا، وبعبارة أخرى، ليس لدينا قرار إدارة توليد الثّقافه والعلوم فى المجتمع كى يظهر ويعمل هذا العلم والمعرفه المولّده على شكل شبكه منسجمه فى المجالات المختلفه. ففى مثل هذه الطّروف، يمكن للعلماء المضى فى تطوير العلم مع ما يواجهونه أحياناً من وقوع تعارضات أساسيه فيما بينهم. ولكن إذا ما قرّرنا إيجاد وحده منهجيّه وانسجام فى توليد العلم والثّقافه، فسنكون مضطّرين عندها الوصول إلى شبكه أو نموذج يتمّ على أساسه إيجاد الانسجام المطلوب وإذا ما أردنا أن يكون هذا التنظيم الانسجامى مطابقاً للعاليم الدّينيّه، فينبغى أن يكون ذلك النّموذج نموذجاً دينياً بطبيعته الحال ويعتمد على الافتراضات الدّينيّه.

ومن جهه أخرى فعندما تدرسون ظاهره قد حدثت فى السّابق (مثل المعرفه العلميه أو المعرفه الدّينيّه)، فيمكن أن تتوصّلوا إلى إطار وأساس يمكنه بيان مسير الحركه الصّحيحه

لآخرين بشكل واضح ويكون كفوءاً فى تنميه الظاهره المقصوده. وفى توضيح آخر يمكن القول بأنه يمكن فى العلاقه المتبادله فيما بين العلم وفلسفه العلم، أن تتكامل فلسفه العلم وتنمو وكذا العلم فى أن يستفيد منها. ومن الطّبيعى أن قصدى ليس أن فلسفه العلم مقدّمه دائماً على العلم وأن لها علاقه توليديّه معه، وإنّما هو أن فلسفه العلم تتكامل بتفاعل الفلسفات الموجوده والعلم وتاريخ العلم من جانب، ويمكنها أن تكون أساساً للحركات العلميه اللاحقه من جانب آخر. وعلى هذا الأساس يمكنكم الاستفاده من فلسفه العلم باعتبارها عاملاً فى تحقيق الانسجام بين بحوثكم. وعلى الخصوص فى المرحله التى تسعون فيها لإيجاد انسجام فى شبكه معارفكم واعتقاداتكم والتى يجب أن يكون لديكم نموذج لتوليد تلك الشّبكه وتوجيهها وفلسفه العلم تمتلك تلك القدره والقابليه التى بإمكانها إيجاد نوع من الانسجام فيما بين معارفكم.

### عدم أفضليّه الارتباط المنطقى بين الدّين والعلم فى الماضى

س: كيف جاءت فلسفه العلم هذه أو ميثلوجيا البحث العلمى؟ فهل هى ناظره إلى علم دينى متحقّق؟ وبعباره أخرى، فهل أنتم تعتقدون بتحقيق العلم الدّينى فى مقطع من تاريخ الفكر البشرى أم بتحقيق العلم الإسلامى بشكل خاصّ فى مقطع من تاريخ الإسلام وبعد مطالعه هذه العلوم سعيتم إلى الوصول إلى القواعد ومنهج البحث المستخدم فيها؟ أم أن عملكم قام على أساس مجرد تصوّر لمفهوم العلم الدّينى أو العلم الإسلامى وسعيتم بعد ذلك لاستخراج المستلزمات والتبعات المنطقيه لهذا المفهوم، والوصول إلى ميثلوجيا العلم الدّينى؟

ج: يمكن القول بنحو ما بآئه لم يكن لدينا علم دينى بالمفهوم الدّقيق أبداً وهذا فى حاله كون مرادكم من العلم، علوماً أمثال الطّب، النجوم، الرياضيات... وفى رأينا أنه حتّى فى المرحله التى تُذكر على أنّها عصر الحضاره الإسلاميه، لم يكن لدينا علم دينى وإسلامى، لأنّه لم يثبت ارتباط منطقى فيما بين الدّين والعلم فى تلك المرحله. وبطبيعته الحال فقد كان لدينا علماء متّقون كثيرون كأطباء أو رياضيين أو... فى تلك المرحله، ولكنّ هذا لا يمثّل ارتباطاً منطقياً فيما بين العلم والدّين، لذا فلا نرى العلم الذى أنتجوه أو اتّسع من خلالهم علماً ديتياً. إلى درجه أنى أعتقد بعدم وجود فلسفه إسلاميه بمفهومها الدّقيق، لأنّ هذه الفلسفه ليست إسلاميه من ناحيه المفاهيم، المبادئ والمنهج. وبالطّبع فإنّ بعض موضوعاتها وليده الثّقافه الإسلاميه وكانت للبواعث الدّنيه للفلاسفه



تأثير واضح في هذه الفلسفه، ولكن مع ذلك لم يحدث ارتباط منطقي فيما بين العقل والوحي.

ويبدو أنَّ الحس والعقل والدين تعايشوا مترافقين جنباً إلى جنب على مرّ التاريخ ولم يظهر تعارض فيما بينهم. ولكن منذ أن ظهر نظام في ذهن الإنسان وقدر تنسيق نظام اعتقاداته تسبّب هذا التنسيق بانهيار المعنويّة في الحضاره الغربيّه وبرز للعيان التّعارض الخفي فيما بين العقل والحس العلماني المعتمد على نفسه من جانب والوحي من جانب آخر.

ومن الممكن أن تسأل هنا بآئه إذا كان يوجد تعارض حقيقي بين هذه الأساليب الثلاثه فلماذا لم يلتفت العلماء إلى ذلك؟ وللإجابة على ذلك ينبغي القول: بما أنَّ رؤيه الإنسان كانت رؤيه تركز على أصاله الشئ والماهيّه وينظر إلى الأمور ويدرسها بشكل مستقلّ عن بعضها البعض فلم يلتفت إلى العلاقات فيما بين المجالات المختلفه للحس والعقل والتّجربه.

وقد دعاهم ذلك إلى إطلاق العلم الدّيني على العلم الّذي يولّده العالم المسلم. وهذا هو بالضبط ما يعتقد بعض الآن بخصوص العلم الدّيني. فبواغث العلماء في هذه المرحله كانت تؤثر في علمهم وفكرهم لا إرادياً ولا- تمرّ عبر تطبيق المنطق والأساليب الخاصّه. وبعد التطوّر الصّناعي والظهور التّديريجي لإدراك المجموعات والتأكيد على المديرية المنظمه وفي إطار عرض نموذج يغطّي جميع أبعاد الحياه البشريّه، انتبه الغربيون إلى أنّه من غير الممكن الجمع فيما بين الدين والعلم العلماني في هذا النموذج وأدّى هذا الأمر إلى اعتبار الدين في هذا المقطع الزماني من أكبر المعوّقات الرئيسيّه للتنميه (وبالطّبع حسب التعريف الّذي تنطوي عليه أذهانهم وهي تنميه اللّذه الحسيّه).

ولكن يمكن القول بتحقيق العلم الدّيني أو الإسلامى إذا كان مرادنا من العلم، مجموعه من المفاهيم، المسائل وأساليب البحث وأساليب حلّ المسائل؛ فالفقه على سبيل المثال يعتبر علماً إسلامياً لأنّ له صبغه إسلاميه من حيث البواعث، المواضيع، المسائل، المفاهيم... فهذا هو الّذي يجعل الفقه علماً إسلامياً برأينا.

س: يمكن وحسب تعبيركم الأخير إدخال كثير من المجالات الأخرى بنحو ما في نطاق العلم الدّيني فعلم الأخلاق وعلم الكلام مثلاً يكون من حيث المفاهيم، المواضيع، الغايات و... دينياً أيضاً.

ج: الأمر كذلك في النّماذج الّتي ذكرتها لأنّها إضافه إلى مواضيعها وغاياتها فإنّ

مفاهيمها قد تبلورت تأثراً بالمصادر الدينيّة. لكن ينبغي الانتباه إلى أنّ محلّ الخلاف في العلم الديني لا يقع عادة حول هذا النوع من العلم وإنّما حول العلوم الجامعيّة التي تقوم على أساس خبره في الأمور الخارجيّة والإجتماعيّة. (١)

س: نكرّر السؤال السابق، هل أنّ فلسفه العلم ومنهجكم في البحث ناظر إلى العلوم الدينيّة المتحقّقه كالفقه؟ وأنّ سعيكم ينصبّ في الكشف عن القواعد وأساليب البحث في هذه العلوم؟ أم أنّ عملكم يقوم على أساس تصوّر لمفهوم العلم الديني فحسب وأنّ المستلزمات والتبعات المنطقيّة لهذا المفهوم كانت قد استُخرجت؟ وفي الحالة الأولى، هل أنّ فلسفه العلم ومنهجكم العلمي في البحث، اقتصر على أصول الفقه الفعليّه فحسب؟ وهل تجيب أصول الفقه هذه عن جميع الحاجات العلميّة والإجتماعيّة؟ أم أنّكم أحدثتم تطوّرات مبنائيّه في هذه الأصول تتمكّن من الإجابة على مسائل متعدّده ومتنوّعه في المجالات المختلفه الفرديّه والإجتماعيّة؟

ج: لقد اتّضح بناءً على التّوضيحات الآنفه أنّه ينبغي التّفريق فيما بين نطاق العلوم الجامعيّة التي كثيراً ما تتميّز بجانب تطبيقي وتسعى نحو المسك بزمام التّغيير ونطاق علوم كالفقه والكلام. ففي المجموعه الأولى - التي يرتبط أساس البحث بها - وبسبب عدم قيام ارتباط منطقي فيما بين الدّين وهذا النوع من العلوم في الماضي وعدم انبعاث المنظرين العلميين للخوض في البحث العلمي من خلال هذا القلق. فالمطالعه السّابقه لتأريخ العلم لم تضع بين أيدينا صوره عن كيفيّة الوصول إلى العلم الديني مع أنّه يمكن إجمالاً مشاهدته كيفيه تأثير الأسس غير الدينيّه على تبلور العلم من خلال المطالعه الممنهجه لتأريخ العلم مع أنّه يمكن الاستفادة من هذه التّجربه السّليبيّه بشكل إيجابي. ولكن في المجموعه الثانيه - التي تلاحظ أساساً في العلوم الحوزويّه - تكون المسأله مختلفه ومن المؤكّد أنّه يمكن حصد فوائد جمّه من خلال جعلها أكثر دينيّة - كما فعلنا نحن - غايه ما هنالك أنّ هذا الكلام ليس بمعنى كفايه أصول الفقه أو علم الكلام والأخلاق السّابقه في الإجابة عن الحاجات العلميّة والإجتماعيّة، ويحتاج توضيح هذا المعنى لموضوع مستقل.

ص: ١٥٦

س: تمثّل العلاقة التوليدية لفلسفه العلم للعلم موضوعاً دارت حوله مناقشات جادّة في فلسفه العلم اليوم. وحتى في مجال الفقه المذى تعتقدون بأنّه علم ديني، حدثت تطوّرات لم تقم على أساس منطق ومنهج محدّد ومدوّن. وكمثال على ذلك الفقه الحكومى للإمام والمذى أبدي كفاءه عاليه في المجال الثقافى والاجتماعى لا يمكن إحراز كونه مستمداً وبشكل كامل من أصول الفقه الموجوده. وهنا يطرح هذا السؤال وهو كيف تريد هذه الشبكه التى تنتجوها وتعزفونها على أنّها نموذج لمعقوليه الاعتقادات والسلوكيات، الوصول إلى علاقته توليديه مع العلم؟

ج: إذا استطاع منطقكم إقامه علاقته بين المفاهيم النظرية، المفاهيم التطبيقية والعمليات الاختبارية. فسيستطيع أن يكون ركيزه لمطالعاتكم العلميه. وبالطبع فإنّ هذا المنطق ذاته يمكن أن يصحّح ويتكامل في مقام العمل. النقطة الأخرى التى سبق وأن أشرنا إليها هي هل أنكم تريدون التنسيق بين المجالات والاتجاهات المختلفه للعلوم أم لا؟

س: إذا وجد مثل هذا النموذج فهو المقصود، غايه ما هنالك هل أنّ عمل العلماء يتوقّف على عرض هذا النموذج؟ أفلا توجد للعلماء أو المجتمع العلمى مجموعه قواعد وجدائيه ينظّمون سلوكهم طبقاً لها؟ فهل يتمثّل عملنا بالكشف عن هذه القواعد غير المكتوبه؟ أم أنّه تقع على كاهلنا مسؤوليه إنشاء وتجويز قواعد ومقرّرات جديده؟

ج: إنّ بحثنا يتمثّل بأنكم تستطيعون إيجاد طريق بنحو ما لتنظيم احتمالات واختيارات واستنتاجات العلماء (التي يستتبعها نمو واتّساع العلم) توجد نوعاً من الانسجام بين المعارف المختلفه على أساس محوريه الفكر الدينى؛ فالبحث هو أنّ هذا التنسيق الهادف هل هو ممكن أم لا؟ وهل أنّ المطلوب في عالم العلم اليوم هو الاختلاف بين المجالات المختلفه للعلوم أم الانسجام فيما بينها؟

س: لا أحد لزوماً. يعنى لا توجد أى ضروره لأن تكون النظريات الجديده منسجمه أو متضاده مع نظريات سائر المجالات. ولكنّ سعى العلماء ينصبّ في إيجاد تقارب فيما بين النظريات في المجالات المختلفه من العلوم (كالفيزياء مثلاً).

ج: اعتقد بأنّ الالتفات إلى هذه الضروره ناجم عن هذه الغفله وهى عدم رؤيه العلوم المختلفه وحتى النظريات في إطار علم ما؛ على أنّها بمثابة أجزاء نظام واحد يجب أن يكون

لها ظهور واحد بمجموعها. فمع هذه الالتفاتة يظهر بأنّ عدم التّضادّ بل انسجام أجزاء النّظام أمر ضرورى. فإذا ما أريد تحقيق تقارب فى مجال من العلم فهو بحاجة إلى منطق وشبكة مرشده ومن الممكن أن تقول بعدم وجود مثل هذه الشّبكة فى تاريخ العلم، ولكنّهم فى حالة اقتراب من تقارب نسبي. وليس معنى كلامى بأنّه لا بدّ أن يكون لهذا التقارب المحقّق شبكة ومنطق. فمن الممكن أن يحدث هذا التقارب على وجه الصّيدفه. فما نريد قوله هو أنّه لأجل النمو الأمثل للعلم والتنسيق فيما بين المجالات العلميّه المختلفه بشكل إرادى ومنظّم (لا صدفه)، فنحن بحاجة إلى شبكة تتولّى مسؤوليّة إحداث هذا الانسجام.

وبعبارة أخرى هناك فارق بين أن نذكر ما حدث فى الماضى وهل كانت هناك شبكة علميّة فى تاريخ العلم تقوم بهدايه البحوث العلميّه وبين أن نريد هدايه النمو والتّطوّر العلمى نحو مسار خاصّ فى المستقبل وتقليل التّعارض فيما بين المجالات المختلفه. فما نريد قوله هو أنّه ينبغى ولأجل تحقّق هذا الهدف و هذا الباعث تنسيق معارفكم وإداره توليد علمكم بحكمه. فإذا لم تكن أدوات القرارات منسجمه، فلن تكون القرارات منسجمه أيضاً وسيحدث بينها تعارض استنزافى. ولأجل عدم حصول ذلك ينبغى التّفكير فى تنظيم توليد وتطوير العلم. وبالطّبع ينبغى أخذ الحقائق بنظر الاعتبار للقيام بهذا التّنظيم. ومن هذه الحقائق، خصوصيّات الباحثين الّتى أشرتم إليها. وكذا سابقه العلم. ولكن مع افتراض تحقّق كلّ ذلك يجب أن تتمكّنوا من تصميم شبكة تؤمّن فى ذات الوقت الّذى توجب فيه حرّيه عمل الأفراد، التنسيق الدّائم فى نمو العلم.

س: نفترض أنّنا قبلنا بضروره التنسيق بين مجالات العلوم المختلفه وقبلنا كذلك بأنّنا بحاجة إلى شبكة مرشده لإداره التّيار العلمى وتوليد العلم فى إطار خاص. فهل استطاع مجمعكم التّوصّل إلى هذه الشّبكة خلال هذه الفتره بحيث تركز على مفاهيم، أسس ومنهج دينى من جهه وتكون قادره على هدايه تيار النّمو والتّطوّر العلمى من جهه أخرى؟

ج: كلا لم تولّد هذه الشّبكة بعد. فتوليد مثل هذه الشّبكة بحدّ ذاته بحاجة إلى تمهيدات افتراضيه وتمهيدات حاجويّه وما لم تتحقّق جميع لوازمها الصّوريّه، فلن توجد مثل هذه الشّبكة.

س: حسناً، نفترض أنّكم استطعتم إنتاج مثل هذه الشّبكة باعتباركم فيلسوفاً أو عالماً دينياً وأقامت علاقته توليديّه مع العلم. نريد أن نتعرّف على من يدعى توليد العلم

فى هذه الشبكه. فذلك العلم الدينى الذى تسعون نحوه هل يصنعه علماء العلوم الدينيه أم الفلاسفه أم العلماء المتخصصون فى ذلك العلم الخاص؟ وما هى الكيفيه التى يمكن تقييم نجاح هذا العلم المنتج؟

ج: بلا- شك، فالعلم الدينى من إنتاج المجتمع العلمى. والنجاح فى توليد العلم الدينى يرتبط أيضاً بمدى قدره العلميه فى المجتمع العلمى فهل هى بحدّ تستطيع من خلاله السعى فى إطار تدوين علم يتناسب وهذه الشبكه؟ وبالطبع ينبغى الالتفات إلى أنّه من الممكن إيجاد قدره العلميه فى المجتمع وليس من الضرورى أن تكون هذه قدره العلميه موجوده بالفعل. ولا بدّ للمسيره التكامليه للمعنويه فى العالم من وجود قدره على توليد العلم. وكما أنّ تنميه عباده الدنيا يؤدّى تدريجياً إلى تنميه العلوم الحسيه، فإنّ المعنويه إذا أرادت أن تنمو فى نطاق الحياه الاجتماعيه ويكون الدين محوراً لتنسيق أفكار وأعمال الإنسان، يلزم أن تنتهى إلى توليد العلم.

وبعبارة أخرى، فكّما وُجدت ضروره فى المجال الفردى والاجتماعى وظهرت حاجّه ماسه إلى العلم الدينى، فسيكون هناك تحقّقاً ووجوداً خارجيّ للعلم الدينى. أمّا فى مجال نجاح العلم الدينى المولّد فيجب القول أنّه من اللازم تعريف هذا العلم لميدان العمليّات الاختباريه بعد ظهوره. (١)

س: هل أنّ القائمين على تصميم هذه الشبكه يقومون بإعداد برامجيات لتربيه علماء تتوفّر فيهم قابليّته توليد العلم أيضاً؟

ج: من الممكن أن نتوفّر على القيام بهذا العمل حسب طاقاتنا المحدوده، ولكنّ المسأله المهمّه هى هل أنّ إنجاز هذا العمل ممكن أساساً أم لا؟ فهذا بحث يرتبط بالفلسفه التاريخيه ويرجع إثباته إلى الأساليب الخاصه المتبعه فى نطاق فلسفه التأريخ.

إنّ مدعانا هو أنّ هذه الثوره الإسلاميه التى حدثت، تعدّ منطلقاً حاسماً فى ازدهار المعنويه وتمتلك القابليّته أيضاً لإحداث ثوره ثقافيه وأنّ ما أنجز وأنتج حتّى الآن يمكن أن يكون مركزاً للتفاهم والوفاق.

ص: ١٥٩

س: يبدو أننا ولإبداع نظريته جديده بحاجة لعدّه أشياء ضروريّه. أحدها أحداث أزمه في العلم. وبعبارة أخرى ينبغي على المجتمع العلمي وبناءً على النظرية الفعلية أن يصل إلى طريق مسدود في تفسير الظواهر التي شوهدت. ولكن ما هو واضح لم تظهر حتى الآن ضروره مثل هذا الأمر في المجتمع ككله وعلى الخصوص مجتمعنا العلمي. وبعبارة أخرى مع أن بعض مسؤولي الدوله لديهم اطلاع إلى حد ما على معوقات استخدام النظريات العلميه للغرب، لكن المجتمع العلمي والإداري للدوله مازال لديه العزم وعلى أساس هذه النظريات الموجوده ذاتها أو نسخها المعدله، على محاوله تذليل المشاكل العلميه والإداريه.

إضافه وكما ذكرتم أن وضع وإبداع علم جديد ذى هويّه دينيه مسأله ملقاه على كاهل العلماء لإنجازها والقيام عليها. فهل أن هذه الثورة السياسيه والثقافيه أوجدت حقيقه ذلك الباعث في المجتمع العلمي؟ فإذا لم يكن الأمر كذلك فما هو السبب في عدم تمكنهم من تحمّل عبء هذا الأمر المهم؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب فأين هي الإحصاءات والأرقام التي تُثبت ذلك؟

ج: إن ثوره علميه وعلى مثل هذا المستوى والاتساع لابد وأن تكون ممكنه بالتدريج وبعد طيّ مراحل في هذا السبيل. ولا ينبغي توقّع وصول جميع النخب العلميه للمجتمع إلى هذه الضروره عند بدء الثورة العلميه وأن يشاركونا مشاركه إيجابيه في هذا البحث الوطني، وإنما يكفي التخطيط لبذره وباعث وأساس لبرنامج بحث محدّد وأسس مُحكمه في هذا المجال، وأن نشر نتيجته بحوث هذه البذره الأوليه من جهه، والاتّصاح التدريجي لعدم فعاليته النظام العلمي السابق في مجال تحقيق الأهداف الإسلاميه من جهه أخرى، يمهد الطريق لإيجاد الباعث والأمل في استقواء البذره الأوليه واتّساع شعاع هذه العمليه شيئاً فشيئاً وبالطبع فإنه لا يضيء أجزاء المجتمع العلمي بأكملها وليس من اللازم أن يكون الاتّساع لهذا الحدّ فالمقاومه أمام الاستفادة من النظريات الموجوده هي لأحد أو لكلا السببين:

١. الأمل بالتنميه غير المضّرّه من خلال اتّجاه يتبنّى النظام الخبروي الغربى.

٢. فقدان الأمل في إمكانيته تأسيس حركة علميه بموازاه ومنافسه نظام علمي مسيطر. (١)

فمن خلال التوضيح الآنف تُعلم كيفيه إمكانيه إزاله هذين المعوقين بشكل تدريجي.

س: المرحله اللاحقه والشّروط اللازم الآخر لإحداث ثوره علميه يتمثل في القابليه الذاتيه الخاصه لبعض العلماء لاكتشاف نظريه جديده. فلو بحثنا في تاريخ العلم، لرأينا أنّ أغلب العلماء يعملون في المجالات الجزئيه لمسائل ذلك العلم. وقليل منهم يرغبون في بحث المسائل المتأزمه والمشكله ويحاولون وضع نظريه جديده فيها. فما هي المؤشّرات الروحيه والنفسيه في أوساط علمائنا؟ وما هو السبيل لإيجاد هذه المؤشّرات إن لم تكن موجوده؟

ج: في رأيي أنّ الشعب الإيراني يتّصف بهذه الروحيه. ونموذج ذلك قوّته التّدميريّه للتركيّات البنيويّه والتي أظهرها عند قيامه بالثوره السياسيّه. فالثوره الإسلاميّه بذاتها، تعدّ نموذجاً كاملاً وواضحاً لعمل إبداعي وجديد ليس لها بكيفيتها هذه نظير في التاريخ السياسي. الثوره التي سريعا ما اجتازت الحدود الجغرافيه وفرضت نفسها في السّاحه الدوليّه وأوجدت تلك الجراه بين أوساط المسلمين وحتى سائر قوى التحرّر في مقابل القوى المسيطره على العالم والمدججه بالسّلاح. وفي رأيي أنّ هذه القدره الروحيه والذاتيه ممكنه أيضاً في مجال تغيير تركيبه العلم والثّقافه إلى درجه يمكن القول معها بوقوع هذه الظّاهره.

إنّ الميل نحو تغيير التّركيبات والجراه المرتكزه على الإيمان والعقلانيه يمكنها أن تؤدّي إلى طرح أفكار جديده في المجالات العلميه والثّقافيه والسياسيه. فمثل هذه الروحيه يتّصف بها المسلمون وعلى الخصوص الإيرانيون منهم ونلاحظ نماذج ذلك في تاريخ هذا الشعب. فعلى سبيل المثال، إنّ إبداع فلسفه جديده من خلال مجمعنا ليس له أيّ علاقّه ونسبه مع فلسفه أصاله الوجود أو أصاله الماهيه، فلسفه جديده تستند إلى افتراضاتها الخاصه ولها القدره على مقارنه وتقييم النّظريّات العلميه الجديده. فنفس توليد فلسفه كهذه ومن ثمّ إجرائها في توليد منهجها البحثي العام يعدّ تغييراً أساسياً يرتكز على الإيمان والعقلانيه الدينيه. وبالطّبع فإنّ هناك متغيرات ومؤشّرات كثيره يمكن أن تكون مؤثره في هذا المجال وينبغي دراسته هذه العوامل بشكل دقيق.

ص: ١٦١

س: نفترض أنَّ الثَّورَة السِّياسِيَّة في إيران أدَّت إلى ثورته ثقافيّه، ووضعت شبكه لهدايه التنميه العلميه، وأحسَّ المجتمع العلمى فى البلاد بضروره وضع علم جديد، وبرزت أيضاً لدى بعض أفراد المجتمع العلمى عوامل تجاوز التَّركيبه السَّابقه ووصلنا أخيراً إلى نظريّه جديده نعتقد بأنّها تمثّل العلم الدِّينى (العلم المرتكز على المسائل، المفاهيم، المنهج الدِّينى). فعلى أساس جميع هذه الفرضيات ولأجل أن ندعى بأنّ هذه النّظريّه الجديده علميه، يجب عرضها فى ميدان التّحكيم فى المجتمع الدّولى العلمى ويتطلّب هذا أن تكون لدينا معرفه تامّه بالمجتمع العلمى الّذى يواجها، فما مدى إطلاع مجمّعكم على هذا المجتمع العلمى وعادات وقيم وملاكات قضائه؟ وما هو توقّعكم لتعامل المجتمع العلمى الدّولى مع نظريّتكم المقترحه؟ وأخيراً ما هى الشّواهد والقرائن الّتى ستعرضوها لإثبات نظريّتكم فى هذا المجتمع العلمى؟

ج: للإجابة على هذا السّؤال ينبغى ابتداءً التّعرّض لبحث أساسى دقيق وهو كيفيه حصول التّفاهم؟ وما هو أساس التّفاهم فيما بين الأفراد والمجتمعات؟ فهل أنّ مركز التّفاهم يعود إلى بحث الإنسان عن الحقيقه؟ أم أنّ منطلقه شىء آخر؟ فللإجابة عن هذه الأسئلة ينبغى الاستعانه بنظريّه للعلم المعرفى توضّح وتبيّن لنا كيفيه حصول الوفاق والتّفاهم فيما بين الأفراد وما هى العوامل الّتى تتحكّم بتحقيق هذا التّفاهم.

يبدو لى أنّ أحد العوامل الرئيسيه لإيجاد التّفاهم، هو التّطوّرات الإجتماعيه والقسم الآخر منها يرتبط أيضاً بالاستعداد الإيمانى الّذى سيحدث فى المجتمع. وبعبارة أخرى، إنّ التّفاهم حول نظريّه ما، لا يرجع على الدّوام إلى قابليّه العلم المعرفى لتلك النّظريّه، وإنّما هناك عوامل متنوّعه جدّاً تؤثر فى إيجاد التّفاهم. فإذا أخذنا مجموع تلك العوامل بنظر الاعتبار، فسنتمكّن حينها من إعداد أراضيه مناسبه لإيجاد التّفاهم.

ومن المؤكّد أنّه ينبغى أن تتوفّر فى هذه النّظريّه قدره الدّفاع العقلانى عن نفسها إلى جانب العوامل الإجتماعيه المؤثّره فى قبول النّظريات. والمراد من الدّفاع العقلانى، الانسجام المنطقى للنّظريّه. أى على النّظريّه، إثبات أنّها منسّقه ومنسجمه فى داخلها أولاً. (١) إضافه إلى لزوم تمكّنها من إثبات قدرتها على السّيطره على الواقع فيما إذا كانت ناظره إلى الكفاءه الواقعيّه. (٢)

ص: ١٦٢

١- (١). ر.ك.: الملاحظه رقم (٥،٦).

٢- (٢). ر.ك.: الملاحظه رقم (٧).



فإذا استطاعت النظرية إثبات كفاءه، انسجام وعقلانيته حدودها الأولى، تكون قد تقدّمت خطوه في تثبيت نفسها. ولكن ليس كلّ نظريته تتضمن تلك الخصوصيات تلاقي نجاحاً في المجتمع العلمي. فالنظرية التي تدعى التحضّر الديني على سبيل المثال؛ لا يمكنها إيجاد ذلك إلّا في حاله إقرارها اجتماعياً والّذي يعدّ أرضيته اجتماعيه ضروريه لتحقيق الحضاره الدينيه وبالطبع فإنّ النظرية يمكن أن تتكامل وتنمو خلال مسيرتها التطوريه. فخلاصه قولنا إنّ الإقبال على النظرية وقبولها في المجتمع لا يتبع على الدوام عامل الانسجام والكفاءه، إضافه إلى هذين العاملين فإنّ القاعده الاجتماعيه الفعلية تلعب دوراً رئيساً في قبولها.

ومن جانب آخر فقد توفّرت في رأينا مثل هذه الظرفيه في السّاحتين الداخليه والدّوليه وذلك ببركه الثّوره الإسلاميه. فالثّوره الإسلاميه الإيرانيه تعدّ بدايه مرحله جديده من الاتجاه نحو المعنويّه في المجتمع. فقد توفّرت ظروف في مجتمع ما بعد الثّوره تطالب بالحضور المعنوي في قياده المجتمع وتميل إلى حضور الإسلام في الميدان العملي وتحقيقه خارجاً في المجتمع وتعمل على متابعه هذه المسأله. فهذه الثّوره ذاتها كانت وليده نمو المعنويّه والاتجاه نحو الإسلام. فهذه الثّوره ومن خلال الرؤى التي طرحتها ونظراً لما واجهته من اضطراد في العالم، تعدّ علامه على أنّ الميل إلى حكمه الوحي على الحياه البشريه في حاله نمو وانتشار. فهناك أحداث مهمه تقع في الطبقات الباطنيه والداخلية للمجتمع البشري، وأنّ هذه الظرفيه الناشئه من الإيمان ستكون لها القدره على خلق الجراء العلميه - الثقافيه كما خلقت الجراء السياسيه.

إذاً فالشروط اللازمه لإيجاد وتأسيس العلم الديني تتمثل في شيئين: أحدهما تأسيس شبكه فلسفيه ودينيه بإمكانها توجيه إنتاج وتنمية العلم والآخر إيجاد الجراء الروحانيه والنفسيه المرتكزه على الإيمان الديني والاعتماد على معارف أهل البيت في الأفراد والمجتمع ككل، فمجموع هذين العاملين سيؤدّي إلى إحداث تغييرات بنيويه في ميدان العلم.

ويحتاج هذا البحث كذلك إلى وجود نظريه دقيقه في مجال تكامل العلم، بحيث ترتكز هذه النظرية على فلسفه تأريخيّه أو رؤيه فلسفيه إلى المستقبل. فإذا نظرنا إلى تكامل العلم بهذا الشكل وطالعنا كيفيه إنتاجه وتنميته نستطيع عندها تحليل كيف ينبغي أن يكون توليد العلم الديني.

س: هل أن إعداد الأرضية الإجتماعية لقبول نظريته ما، يختص بالمجتمع الإيراني؟ أم أنه ينبغي أن يعرض المجتمع العالمي أيضاً وعلى الخصوص العلمي منه لتطور وثورته ليميل لقبول مثل هذه النظرية؟ فكما نلاحظ أن المجتمع العالمي مازال يتبع عاداته الخاصة، لا-العادات المنبثقة عن الثورة السياسية والثقافية الإيرانية. والأهم من كل ذلك فإن عرض نظريته علمية أو قبولها يقع على كاهل المجتمع العلمي في نهايه المطاف وإذا لم يمكن إبراز نفوذ هذه الثورة الثقافية والاتجاه العالمي نحو المعنوية بين الطبقات الداخلية للمجتمع العلمي، فلا يمكن لهذه الثورة الثقافية حينها إقامة جسر لقبول العلم الديني. ونظراً للعادات الحاكمة على القسم الأعظم من المجتمع العلمي الإيراني والعالمي يبدو أن الظروف اللازمة للوصول إلى علم ديني في الداخل وعرضه في الساحة الدولية غير متوفرة لدينا حتى الآن. فنحن مازلنا مجبرين على الاستفادة من المعايير والقواعد الموجودة في المجتمع العلمي والدولي لتعميم نظرياتنا التي من المحتمل أن تكون معروضة بنزعه ديتيه.

ج: إن البحث في كيف ينبغي لنا أن نعرض ونوسع أفكارنا في الميدان الدولي يعدّ بحثاً دقيقاً؟ يبدو لي أننا نواجه في ساحتنا الدولية حرباً ثقافية لا مجرد حوار ثقافي. فالثقافة الديتية وثقافة عباده الدنيا تخوضان حرباً ثقافية ولا يوجد طريق لنموهما سوى هذه الحرب الثقافية. فثقافة عباده الدنيا التي ازدهرت بعد النهضة، تكشف عن هذه المسألة وهي أن هذه الثقافة تخوض حرباً مع الثقافة الديتية وأنها تقدمت وتقدم في ما سعت إليه بواسطة هذه الحرب. أجل، فلا يوجد سبب يدعو المجتمع العلمي الفعلي القبول بسهولة بكلامنا باعتباره نظريته علمية. فعلينا إثبات أفضليتنا على الثقافة المادية في ساحه الصراع الثقافي كي يعبد الطريق للتفاهم حول العلم الديني من خلال ذلك. وبعبارة أخرى ينبغي أن نشق طريقاً لنا من خلال هذه الحرب الثقافية، كما فتحنا منفذاً في عالم اليوم من خلال الصراع السياسي. ومن الطبيعي أنه ينبغي الالتفات إلى أن التوازن العالمي قد تغير لصالح المذهب في العقود الأخيرة. فالحضارات الديتية والمذهبية قد اعترف بها اليوم في العالم حتى في نظريته صراع الحضارات ذاتها. فهذه الحقيقة تعني أن الثقافات بإمكانها أن تفتح قابلياتها في الحرب الثقافية وأن تثبت نفسها. فالثقافة التي تستطيع أن يكون لها كفاء واقعية وإقامه تنسيق شبكي واقعي وقدره واقعية سيعترف بها على أنها ثقافته علمية.

فهناك تبلور لرؤى جديدة في عالم اليوم. وستتبلور في المستقبل حداثيات متعدّده في عرض الحداثه الفعلية وستكون الحداثه الإسلاميه إحداها. وبالطبع فإنّ الحداثه الإسلاميه ليست بمعنى أسلمه الحداثه الفعلية، وإنما بمعنى ظهور حضاره إسلاميه بكلّ ما للكلمه من معنى. أى فكما أنّ الحضاره الغرييه أوجدت نوعاً خاصاً من التجدّد من خلال الاتجاه نحو التّنيه المادّيه وأنّنتج علماً وثقافه تتناسب معها من خلال رؤاها وبرزت لمحاربه الحضارات الدّينيه القديمه، فستتبلور في المستقبل حضارات دينيه ومن جملتها الحضاره الإسلاميه وتنتج العلم الدّينى الذى يناسبها وستخوض حرباً ثقافيه حقيقه مع الحضاره الفعلية. المهمّ هو أنّنا نستطيع اكتشاف مفاهيم كفوءه وأسلوب منسجم لعمليات اختبار النّظريات ينسجم والأسس الدّينيه فى هذه الحرب الثقافيه التى تحدث فى العالم. فلا إنتاج، لا نشر، لا تفاهم ولا مقبوليه العلم الدّينى تقع مرّه واحده وأن لا نتوقّع أن يكفّ المجتمع العلمى يده عن المعايير المادّيه. فلا يوجد لدينا علم يشخص ما نعتقده أنّه علم دينى لأنّ المعيار الذى يحدّد صحّه العلم يختلف من علم إلى علم.

### الحكم على ما يوصف على أنّه علم دينى حالياً

س: على هذا فإنّ المشروع الذى طرحتموه لإنتاج العلم الدّينى يعدّ مشروعاً استثنائياً طويلاً الأجل. أى ينبغى أولاً حدوث ثوره سياسيه فى المجتمع ويستتبعها ثوره ثقافيه بتمام المعنى وتؤدّى من ثمّ إلى ثوره علميه وإنتاج مفاهيم جديده، وأنّ الثوره الثقافيه التى تقع فى مكان ومجتمع ضيق تنطلق لحرب ثقافيه مع العالم كلّ وتحرز نجاحات فى هذا التّحدّى الثقافى وبعد طى كلّ هذه المراحل النّظريه التى عرضت فى هذه المجموعه، تواجه بترحيب المجتمع العلمى باعتبارها نظريه علميه. الحاصل أنّ كثيراً من أهداف العلماء والمسؤولين الثقافيين بخصوص العلم الدّينى هو عرض إجابته مناسبه للحاجات الفوريه الفرديه والاجتماعيه. فهل من الصّحيح أنّه يجب إتمام جميع هذه المراحل للإجابته على هذه الحاجات فى نموذجكم الفكرى؟

ج: أرجو أن تلاحظ بأنّ الحداثه قد طوت ذات هذا المسار أيضاً. فلم تفتّح جميع القابليات منذ اليوم الأوّل. فالغرب قد وصل أيضاً إلى مثل هذه المكاسب والإنجازات التى نعيشها فى الوقت الحاضر من خلال ثوره ثقافيه فى عصر النّهضه.

س: معنى ذلك أنكم تعتقدون أن هذا التيار الذى صمّمتموه يجب أن يسير بشكل طولى وينتهى إلى إيجاد علم دينى فى نهايه مسيرته؟ أليس من الممكن أن هذه المراحل المختلفه فى ذات الوقت الذى تتقدّم على بعضها البعض رتّباً قابله لأن تكون فى عرض بعضها البعض زمانياً؟

ج: إذا كنتم تريدون علماً دينياً مرافقاً لشبكه موجّه لتوليد وتنميه العلم تستطيعون عرضها فى العالم، فمن المؤكّد أنّه يجب طى هذه المسيره بشكل كامل. وبالطّبع فإنّ ما يطرح الآن على أنّه علم دينى ليس هو كذلك فى رأينا. فليس لذلك دور يُذكر فى طريقه توليد الثّقافه فى العالم المعاصر ولا- تتهياً أرضيّة توليد الثّقافه الدّينيّه فى المجتمع بمثل هذه الأعمال. وما نلاحظه من تدخّل الاتّجاهات الدّينيّه والمعنويّه فى نظريات بعض العلماء فردياً وجماعياً، ليس هو بمعنى توليد شبكه علم أو علم دينى. فمثل هذه الأعمال لا- تؤثر ولن تؤثر على العلم العلمانى بأيّ شكل من الأشكال. فما زالت التّركيبه الحاكمه على توليد العلم اليوم، هى ذاتها التّركيبه التى نشأت عن الحداثه. فإذا أردتم أن يكون لديكم علم دينى (كشبكه معتبره فى العالم) وخلق تيار كما أوجد نموذج العلم العلمانى، فلا بدّ من طى هذا المسار بصوره كامله. وإذا لم تُصبح الرّؤيه والباعث لتوليد العلم الجديد الذى يركّز على الدّين، رؤيه وبعثاً عموميّاً، فلا يمكن توليد علم دينى مطلقاً.

### أليس من الممكن انتخاب طريق أقصر من خلال جهود مورديّه ؟

س: ألا- تعتقد بأنّ القيام ببعض الجهود المورديّه يمكنه أيضاً أن يكون له دور فى خلق الأرضيّة الإجتماعيّة التى نحتاجها وعلى الخصوص فى المجتمع العلمى؟ يبدو أنّه ولأجل أن يتمكّن المجتمع العلمى الذى تقصّدونه لتدوين العلم الدّينى من الوصول إلى الاستعداد والخبره فى السّاحه الدّوليه والتّعرّض لمسائل أخرى فى مجال المطالعات العلميه الموجّهه، يجب عليه الدّخول فى المجتمع العلمى الدّولى واحتلال مواقع علميّة بارزه. ولأجل القيام بهذا العمل ينبغى على علمائكم المقترحين التّمكن من تشخيص نقاط ضعف النّظام العلمى الفعلى وعرض بدائل لرفع هذه التّواقص كى ينخفض اتّباع المجتمع العلمى للنظريّات الفعليه شيئاً فشيئاً وتتهياً الأرضيّة لقبول النّظريّات الجديده. ولكن يجب أولاً التّعرّف على العلم الحالى بشكلٍ كاملٍ للقيام بهذه الجهود كى يمكن النّفوذ فيه وحتّى توجيه ضربه إليه إذا لزم الأمر، فالذى يريد أن يقوم بهذا، يجب عليه الدّخول فى لعبه العلم بشكلٍ كامل.

ج: يجب إطلاعكم على هذه الحقيقة وهي أنّ تثبيت مشروع علمي ديني هو بمعنى بناء حضاره جديده تقوم على أساس الدين. ومن هنا فيجب عليكم النظر إلى العلم الديني المستقبلي في نطاق الحرب المستمره فيما بين الحق والباطل على مرّ التاريخ. وبعبارة أخرى إنّ تأسيس العلم الديني هو غير القيام بإجراء تغييرات في داخل عالم العلم (العلم الذي هو علماني بكافه أبعاده). فأنّ تسعون لتأسيس حضاره جديده، هو بمعنى أنكم تُدخلون العالم في حرب حقيقته بين الحق والباطل. ففي رأينا أنّ تيار المفاهيم التطبيقية وما يُصطلح عليه الثقافه العلميه لإداره المجتمع، هو تيار ذو اتجاه واحد وعلماني. فإذا أردتم إيجاد تيار ذي اتجاهين يجب عليكم القيام بمشروع عظيم. وهذا غير التغييرات الجزئيه وحتى غير التغييرات الباهره التي توجد وتقع في باطن عالم علمي منسق وذو اتجاه علماني. ولهذا فالمثال الذي سقتوه من تأريخ العلم، لا يمكنه أن يفرز النتيجة التي تقصدها.

س: ولكن وكما يتنمونه في بدء حديثكم، لا يمكن أن تقع عملياً أي ثورة ما لم تنهياً أرضيه وقوع ثوره علميه. فإحداث هذه الأرضيه إضافه إلى كونها ضروره لإحداث ثوره سياسيه ومن ثمّ ثوره ثقافيه وتطور في البواعث الجمعيه، تتطلب أيضاً أن يتعرّض المجتمع العلمي لحاله من التآزم. وهذا ما يلزم الثوره السياسيه أيضاً من حدوث أزمة واختلال في النظام الاجتماعي. وعلى هذا الأساس فإذا لم تتخذ هذه الجهود بشكل موردى ولم يتعرّض المجتمع العلمي الحاضر إلى التشتت، فسيبرز الانسجام والاتحاد الموجود في المجتمع العلمي مقاومه فائقه في قبال نظريّتكم الجديده. إذن فأنتم بحاجة إلى الجهود المورديه حسب رأيي.

ج: لكن في عقيدتي أنّ هذه الجهود المورديه إذا لم تعتمد على قوه سياسيه وثقافيه، فلن تكون لها قابليه الاصطفاف ضدّ التيار الموجود في المجتمع العلمي. فلأجلّ تبديل مثل هذه الجهود إلى شبكه دينيه موجّهه تقف في مقابل شبكه العلم العلماني لابدّ وأنّ تحتاج إلى قاعده سياسيه قويّه وأنّ أفضل قاعده لهذا التيار في رأينا هي القاعده الإيمانيه.

وخلاصه القول هو أنّه لأجلّ أن نعرف ما هي المقدمات التي يجب إعدادها في مجال تأسيس العلم الديني، ينبغي أن نعرف هل أنّنا ننظر إلى تكامل العلم بنظره فلسفيّه تأريخيّه ومقارنه جميع عوامله الداخليه والخارجيه مع بعضها البعض؟ أم أنّنا نريد أن نعمل بشكل موردى وذوقي وغير موجّه؟ في رأينا أنّ نوع التعامل المتّبع في مسأله العلم الديني هو تعامل

ذوقى. وأوافقكم الزأى على أَنَّ التَّنظيرآت الموردِيَه حسب اصطلاحكم مؤثَّره فى صنع هذه الأرضِيَه وربَّما يكون لشخص واحد دور خطير فى هذه العملِيَه أحياناً. وقد قبلنا من حيث الأساس أَنَّ بؤره الأفكار المحوريَه، هم الأفراد؛ مع أَنَّ هؤلاء الأفراد ترعرعوا ويتربَّعون فى الخضمِّ الاجتماعى الموجود. وبعبارة أخرى نحن لا- نريد أن نغضَّ الطرف عن النَّظرة العلم اجتماعِيَه إلى العلم وتكامله. ولهذا فمع أَنَّ هؤلاء الأفراد المؤثرين فى نظامهم الاجتماعى أو العلمى يتربَّعون فى الخضمِّ الاجتماعى، ولكنهم يبدعون أحياناً أشدَّ النَّظريَّات محوريَه وثورِيَه. هذا أحد جوانب البحث. بحثنا الآخر يتمثل فى ما هى أسس توليد، نمو وتوجيه نظريَه ما سواء طُرحت من قِبل فرد أو أفراد وجماعات؟ فهل يمكن فى عالم يناصر التنمية الماديَه عرض نظريَه مخالفه لها وأن نتوقَّع أَنَّها ستحظى بقبوله؟

نحن نعتقد بأنَّه ينبغى ابتداءً ولأجل طرح نظريَه مبتنيه على الإيمان وقبولها من قِبل المجتمع أن تنمو البواعث الإيمانيَه فى مستوى تطالب فيه بتحقيق الاعتقادات الدينيَه فى عرصه الحياه الاجتماعِيَه. فإذا لم توجد مثل هذه البواعث فلن يحصل مثل هذا النمو الإيمانى فى المجتمع العالمى، ولن تحظى تلك النَّظريَه التى تسعى لتطبيق الدين فى الواقع بالترحيب العام. وهذه الأرضِيَه لنمو النَّظريَّات العلمِيَه لا- تقتصر على الأرضِيَه الثقافيَه فحسب بل يلزمها أرضِيَه سياسيَه واقتصاديَه. فإذا لم تتوفَّر جميع الأرضِيَّات اللازمه باعتبارها عوامل توليد خارجِيَه، فلن تولَّد مثل هذه النَّظريَه ولن تنمو. وإضافه إلى البواعث الإيمانيَه التى تتبلور فى الأرضِيَّات الاجتماعِيَه المناسبه، فمن اللازم الدَّخول فى لعبه العلم حسب تعبيركم. وليس من المقرَّر أن يقتصر البحث على الدَّوام على الأسس والأساليب العامه، كلِّ ما فى الأمر أَنَّ الدَّخول إلى المسائل الداخليَه لعلم ما سيكون مؤثراً حينئذ فى تدمير العلم العلمانى والذى اكتشفتم قوّه تيار أسسه فى التَّنظير فى خصوص تلك المسائل وإذا ارتبط الأمر بمجرد المهاره والقدرة الشخصِيَه للمنظر أو وقع ذلك الأمر على وجه الصِّدفة فليس له قدره على إحداث ثوره من داخل علم ما. ففى اعتقادنا أَنَّ إحدى مراحل البحث التى يجب أن تتمَّ طوليّاً على وجه اللزوم:

١. تأسيس فلسفه عامه لها القدره على التفسير والتَّغيير والحركه على أساس الفكر الدينى.

٢. تأسيس فلسفه للعلم الدينى ترتكز على مثل تلك الفلسفه.

٣. تأسيس منهج عام للبحث وتوليد العلم (الذي يوفر القدره التنسيق العامه للنظام العلمى) ومن بعد ذلك تأتى الطريقه الطبيعيه التى تتمثل بتأسيس الأساليب الخاصه فى مجالات العلوم المختلفه والقيام من خلال إداره شبكه البحوث بالتوليد الواسع للعلم الدينى بالاستفاده من قابليه القوى الخلاقه والشأبه للمجتمع. ولكن بعد المرحله الثالثه ستتوفر إمكانيه القيام ببحوث موردية - وإن كانت بدرجة خطأ أكبر - . على أى حال فمن المرحله الثالثه فما بعدها، سيكون مقدار الفعاليات تابع لحدود القدرات التى تتمتع بها ولا ينبغى توقع قيام المجموعه الفعليه المحدوده بذلك. (١)

ففى مجال النظرية النسبية أو الغوانتوميه على سبيل المثال، يبدو لى أنه لو لم تصل قابليه الاتجاه نحو الدنيا، عباده الدنيا، قابليه الارتباط بالحياه الماديه واللذات الحسيه فى المجتمع البشرى، حدًا تستطيع تحمّل هذه النظريات، لما وجدت هذه النظريات ونمت.

### مدى انسجام النظرية المطروحه فى مجال تكامل العلوم مع حقائق تاريخ العلم

س: لا أعتقد أنّ تحليلكم بخصوص الارتباط الذاتى والداخلى للنظريات العلميه مع الميول الدنيويه ينسجم كثيراً وتاريخ العلم والمعرفه التى نمتلكها عن العلماء والمنظرين؟

ج: هذا يرتبط بكيفيه تحليلكم لتاريخ العلم؟

س: عندما ظهرت وتطوّرت النظرية الهجائيه فى مجالات الرياضيات أو الفيزياء المختلفه لم يكن هناك أى تصوّر عن استخداماتها فى زمان ظهورها ذلك. أى أنّ التنظير لم يكن ناظرًا إلى استخدام مادى أو واقعى يستطيع معه بيان ظهورها على أساس بواعث دنيويه ولذات حسيه ...

ج: حسناً، أطرح عليك هذا السؤال؛ لم ظهرت هذه النظرية فى هذا الزمان الخاص؟ فهل حدث ذلك صدفة؟ أم أنّك ترجع ظهور هذه النظرية إلى الذكاء الفردى للمنظر فحسب؟

وبالطبع فإننى أوافقك الرأى فى ظهور نظريات أحياناً فى مجالات العلوم وبالخصوص العلوم الإنسانيه كان الباعث على ظهورها الاتجاه نحو الدنيا والاستمتاع الأكثر بها. ولكن عندما يأتى شخص مثل انشتاين فى الفيزياء فيقول: «أنا لا أعتقد بالإله الذى يدير العالم على

ص: ١٦٩

أساس إلقائه الرد. إننى أريد أن أعرف كيف هو الله وطبقاً لأيّ قانون خلق هذا العالم» واعتماداً على هذا الباعث انتضى سيفه لمبارزه الاتجاه الابتدائي للفيزياء الغوانتوميّة وأخذ فى التّنظير إلى أن رحب المجتمع الفيزيائى بنظريّاته بعد عشرات السّنين، فلا يمكن القول بأنّ تنظيره كان مركزاً على الاتجاه الدّنيوى والتمتّع الأكثر بالدّنيا.

ويوجد تياران فى متغيرى المجتمع والتّاريخ اللّذين استشهدتم بهما فى تحليلكم يتّجه أحدهما نحو الدّنيا والآخر نحو الحقّ. وهذا التحليل نابع من فلسفه التّاريخ من خلال تفسيرها لتكامل العلم والتّاريخ والمجتمع. يعنى أنّ هناك اتّجاهين اتّجاه حقّ واتّجاه باطل وأنّ هذين الاتّجاهين يولّدان علماً وحضاره يتناسبان معهما. وبالطّبع فإنّ الحضاره الدّيّته أكثر عمقاً حسب رأيّنا، لأنّها تريد إدخال إجراءات أكثر عمقاً فى الحياه البشريّه وأكثر دواماً أيضاً. فالمسأله أنّه ينبغى طيّ مرحله خاصه فى كلّ من هذين الاتّجاهين لتوليد العلم والثّقافه. هذا نموذج من فلسفه التّاريخ. فإذا أردنا بيان مسأله توليد العلم بناءً على الجراء والقابليّته العلميه للمنظر، يعرض لنا هذا السّؤال وهو من أين تنشأ هذه الجراء الرّوحيه؟ ما هى الأرضيه المؤثّره فى بروزها؟ فإمّا أن تكون هذه الجراء الرّوحيه قائمه ومعتمده على الإيمان وطلب الحقيقه، أو قائمه على عباده الدّنيا ممّا يؤدّى إلى اختلاف هاتين الجراءتين ونتائجهما عن بعضهما البعض اختلافاً كاملاً.

س: يبدو أنّ الموقف الّذى عرضتموه بخصوص فلسفه تكامل العلم، لا ينسجم والشّواهد التّاريخيه فى مجال العلم. على الأقلّ يمكن الإشارة إلى الموارد الّتى وُضعت فيها التّنظيرات العلميه فى تيار العلم الفعلى من خلال باعث طلب الحقيقه لا- باعث الاتّجاه الدّنيوى. فهل أنّ نموذجكم الفلسفى فى مجال تكامل العلم يلزم أن يكون منسجماً ومتّسقاً مع تأريخ العلم؟

ج: من المؤكّد أنّه يجب أن يكون هناك انسجام فيما بين هذين المجالين. فعندما لا تستطيع النّظريّه المطروحه فى فلسفه العلم تفسير جوانب تأريخ العلم لنفسها، يعدّ ذلك علامه على عدم نجاح تلك النّظريّه.

ولكن لتأخذوا بنظر الاعتبار ملاحظتين بخصوص تفسيرنا لتكامل العلم:

أولاً: من المؤكّد أنّ شتات من البحوث العلميه تمّت ببواعث خيره وإنسانيّه.



ثانياً: ومن المؤكّد أنّه لم يكن لهم اطلاع في بعض الموارد على الاستخدامات المستقبلية لكنّ هذه الموارد لا- تنقض النّظريّة المطروحة بأيّ وجه من الوجوه لأنّ التّيار العلميّ الغالب لا يركّز على باعث إلهي. وكان يسعى لتسخير الإنسان والطّبيعة للانتفاع الأكبر من الدّنيا. ويمكن اكتشاف شواهد كثيرة بخصوص هذه المسألة من خلال القيام بتحقيقات ميدانيّة وعلى الخصوص في مجال مسار البحوث في العقود الأخيرة، ويعدّ القيام بمثل هذا البحث من أولويات المجامع العلميّة في البلاد.

س: بالطبع ينبغي الحذر من أن لا نسعى في هذا التّقييم النّظريّ إلى تفسير وتأويل جميع الشّواهد بشكلٍ أو حتّى غصّ النّظر عن بعض الشّواهد لتبدو النّظريّة المطروحة منسجمة مع تلك الشّواهد. وقد وقع مثل ذلك في فلسفه التّاريخ وفلسفه العلم. فقد تكهّن النّظام الاقتصاديّ الشّيعي بلزوم حدوث الثّوره السّياسيّة والاقتصاديّة في الدّول الرّأسماليّة. وعندما لم يحدث ذلك، قالوا إنّ الدّولة الفلانيّة لم تكن تُدار حسب النّظام الاقتصاديّ الرّأسماليّ بشكل كامل... فيبدو أنّ النّظريّة التي تفضّلتم بطرحها في مجال فلسفه التّاريخ وفلسفه تكامل العلم تتناسب تناسباً ضعيفاً جدّاً مع تأريخ تطوّرات بعض العلوم، إلّا إذا أرادت الحصول على مؤيّدات لنفسها من خلال تأويل شواهد تأريخ العلم.

ج: أوّد أن ألفت نظركم إلى أنّ الكلام الّذي طرحه هو كلام جديد غير موجود في الغرب ولم يكن له مثيل في الشّرق. فينبغي أن تكون نظرنا إلى تكامل العلم نظره الفلسفه التّاريخيّة وليس نظره علم النّفس أو علم الاجتماع. فعندما تريد تفسير تأريخ تطوّرات العلم فمن المؤكّد والّلازم أن تستعين بنموذج للفلسفه التّاريخيّة. ففلسفتكم التّاريخيّة يجب أن تتمكّن من الارتكاز على فلسفتكم الخلقيّة، و تفسّر ظهور الحضارات والنّظريّات في المجالات السّياسيّة، الثّقافيّة، الاقتصاديّة... وبعبارة أخرى يجب أن تتمكّن من أن تكون منسجمة ومتّسقة مع الشّواهد. ويمكن أن يكون تفسير تأريخ تكامل العلم مختلفاً حسب ماهيّة تفسيركم للعلم المعرفي. فإذا اعتقدتم أنّ المعرفة و علم الإنسان تابع لعقله العمليّ والعقل العمليّ بدوره تابع للباعث والباعث تابع للاتّجاه نحو الحقّ أو الاتّجاه نحو الباطل، فعند ذاك سيّتغيّر فهمكم لتأريخ تكامل العلم بشكل كامل. وتحليلنا لتأريخ تطوّرات العلوم يركّز على مثل هذا الفكر،

وتحليل الآخرين موجود أيضاً بين أيديكم، وعند المقاييسه يعرف أيهما أقرب إلى واقع تطورات العلوم وله قدره أوضح على التّكهن بالمستقبل.

### الباعث المحوريّ أو كشف الحقيقة في التّطورات العلميّة

س: ألا- يؤدّي الفهم الخاصّ لهذه العالميّة المعرفيّة إلى إنكار الواقعيّة العلميّة؟ فإذا اعتبرنا أنّ النظريّات العلميّة تابعه للبواعث والعقل العملي فإنّ ذلك يؤدّي إلى سلب خاصيّة كشف الحقيقة من العلم. فأغلب العلماء يعتقدون بأنّ نظريّاتهم العلميّة ناظره إلى الحقيقة العينيّة ويمثّل عملهم جهداً في اتّجاه كشف الحقيقة والواقع.

ج: إذا درسنا هويّة العلم سنرى أنّ العلم من حيث الأساس ليس كشفاً (١). العلم حصيلة نوع من الفعاليّة وله جانب أداتي. والعلوم المختلفة تمثّل في الحقيقة صورته تنمويّة للبواعث المختلفة. (٢) فما يقوله البعض من أنّ الباعث يختلف عن الحافز فهو بسبب أنّ أذهانهم مملوءة بأفكار أصالة الماهيّة ويرون ويدرسون الأمور مستقلّة عن بعضها البعض وليس في قالب نظام ونموذج واحد. فالبواعث والحوافز متمازجه بشكل كامل في فكرنا الفلسفي. (٣)

س: هل أنّ بحثكم هذا ناظر إلى جميع المجالات العلميّة؟ وهل أنّ صفه كشف الحقيقة تسلبونها من مختلف العلوم بشكل متساوٍ؟ ولا- ترون وجود تمايز فيما بين العلوم الرّياضيّة والطّبيعيّة والعلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة؟ ومن المحتمل أنّ بعض العلوم الإنسانيّة قليلاً- ما ترتبط بكشف الحقيقة وذلك بسبب نوع مواضيعها وارتباطها بالمفاهيم الاعتباريّة، ولكنّ العلوم التي ترتبط بالمفاهيم الحقيقيّة، عادة ما تسعى إلى كشف حقيقة العالم.

ج: أنا لا أعلم من أين أتى هذا التّفريق وما هي جذوره؟ وما هي قاعدته العلميّة؟ ففي رأيي أنّه حتّى الرّياضيّة منها لا وجود لها بصوره محضه ومستقلّة عن الباعث. فهل فكّرتم لماذا وكيف وُجدت الأفكار الرّياضيّة؟ وما هو دور الميول الاجتماعيّة في ظهورها؟ فليس للإنسان ميول مستقلّة عن بعضها البعض حتّى نقول أنّ الكشف العلمي قام على أساس الميل إلى كشف الحقيقة وأنّ العمل الفلاني قام على أساس باعث وميل آخر. فالإنسان يمتلك نظام

ص: ١٧٢

١- (١). ر. ك. : ملاحظه رقم (١).

٢- (٢). ر. ك. : ملاحظه رقم (٢).

٣- (٣). ر. ك. : ملاحظه رقم (١٢).

ميول ممزوجه ببعضها تقوم بتوجيه جميع أعماله. ويكون إنتاجه الفكري والعملى مختلفاً حسب كَيْفِيَّته توجيه نظام الميول هذا. وفي عقيدتي أَنَّ التَّفَكُّر المحض الخالي من القيم لا- معنى له. فكلّ فكر وكلّ عمل هو نوع من العبادة، سواء كانت هذه العبادة ملكوتيّه أم حيوانيّه. فعندما تستطيع ادّعاء وجود علم محض تستطيع عندها سلب العلاقة بين الإرادة والباعث والميل من جهة وأعمال الإنسان (التّفكير والتّنظير أحد نماذجها) من جهةٍ أخرى.

س: إذا قلنا أنّه لا- يتمّ كشف الحقيقة في العلوم وأنّ هذه العلوم مجرّد أداه لتحقيق إرادات وبواعث الأفراد وأنّ هذا الادّعاء صادق على جميع العلوم، فستكون المعرفة المرتبطة بوجود الله وصفاته و... أداه أيضاً لتحقيق نوع خاص من الإرادة والباعث ولا تتعلّق بالحقيقة والواقع. فكيف نطلب شيئاً لا- وجود حقيقي له؟ وكيف نصحّي بالمال والنفس والطموحات لشيء غير موجود حقيقه، ويبدو أنّ الإرادة والباعث الدّيني بإمكانها أن تكون مؤثّره ونافعه وحقيقته عندما تكون مرتبطة بموجود حقيقي لا موجود خيالي. إلّا إذا قلنا بأنّ علمنا بالله لا يمكن حصوله من خلال أيّ من هذه النّظم المفهوميّه كالفلسفه أو العرفان أو... ونقول بنوع من النّزعه الإيمانيّه.

ج: إنّ عدم القول بكاشفيّه العلم ليس بمعنى سلب الكشف الكامل للحقيقة في العلم والاعتقاد بوهميّتها وخياليّتها. وإنّما هو بمعنى أنّ الإنسان يلاحظ على الدّوام الحقائق المتعلّقه بذاته بمنظار الميول الفرديّه والاجتماعيّة ويقوم بعملية التّجزئه والتحليل من خلال الاستفادة من الأدوات الدّهنيّه (كالمنطق). ولهذا فإنّ تكامل الإيمان ورقى الأدوات يمكنه أن يؤدّي إلى تغيير المكتشفات السّابقة. فإذا اتّصف نظام الميول الذي يمثّل رصيذاً للعلم بالصّحّه والحقّانيّه فسيتّبعه تغييرات لاحقه لتكميل المعارف السّابقة وليس نقضها وإبطالها وإلّا سيلزم إبطال النّظريّات إحداها للأخرى على الدّوام. وينطبق ذات الأمر على خصوص الاعتقاد بالذّات الإلهيّة وسائر العقائد الحقّه فنفي الكاشفيّه يعني أنّك لا- تستطيع على الإطلاق وفي أيّ قسم منها ادّعاء العلم المطلق بالذّات الإلهيّة وأنّ تستطيع التّعرّض إلى إثبات الصّانع استناداً إلى الأدلّه والآثار المختلفه وجعل إيمانك الابتدائي ثابتاً وناطقاً بشكل منهجي بواسطه ذلك.

س: إنّ إحدى المؤشّرات التي تُطرح حول تمايز العلوم بعضها عن البعض الآخر التّمايز في هدف العلم وأعتقد أنّ هذه المسأله تحظى أيضاً بقبول الفلسفه والمنطق الرّائجين.

فإذا اعتقدنا بأن هدف علم الفيزياء هو تفسير الظواهر الطبيعيّة على سبيل المثال، فهنا لا- يُطرح بحث بواعث الحق والباطل والاتجاه والميل إلى الدنيا أو الميل إلى الحق.

وبعبارة أخرى، نستطيع أن لا تكون لدينا نظره كشفية إلى العلم مع بقائنا على مخالفته تدخّل البواعث في العلم. فإذا وصلنا إلى هذه النتيجة حقيقه فينبغي عندها تغيير تعريفنا للعلوم المختلفه.

ج: أجل إن هذا الموضوع يتبع نظريّتكم بخصوص العلم المعرفي. فهل ترون أنّ العلم والمعرفة البشريّة كشفاً للواقع؟ وعلى فرض كونها كاشفه، ما هي البواعث الحاكمه للكشف العلمى؟ فهل أنّ البواعث والحوافز مرتبطان معاً؟ أم أنّهما مفترقان عن بعضهما البعض؟ وهل من الصّحيح أساساً الحديث عن كشف الحقيقه في العلم؟ فالبحت يدور حول هل أنّكم تقبلون بحكومته العقل العملي على العقل النظريّ أم أنّكم تعتقدون أنّ العقل النظريّ يعمل مستقلاً عن العقل العملي؟ نحن نعتقد بأنّ نظام التّوَلّى والولاية الاجتماعيّة يلعب دوراً رئيساً في نمو العلوم. ومن جهةٍ فإنّ النظام الاجتماعيّ مرتبط بالتأريخ أيضاً. إذن يمكن استنتاج أنّ حركه تكامل التأريخ لها حضور جادّ في ظهور ونمو وتكامل العلم. ولكن إذا تقدّمنا من من خلال المنطق الانتزاعي وفصلنا العلوم عن بعضها بشكل منظم، سيكون كلامكم وتعريفاتكم صحيحه بالكامل. ولكن إذا وضعنا هذا المنطق الانتزاعي جانباً وقرّنا تحليل وتفسير هذه العلاقات المتعدّده الجوانب، فيجب أولاً- تعريف وتفسير علاقه بين إرادته الإنسان وفهمه. وهنا لا يمكنكم غضّ النظر عن تأثير الإراده على فهم الإنسان.

ثمّ يجب تعريف علاقه إرادته الإنسان بالمجتمع. وبعد ذلك بيان علاقه المجتمعات مع بعضها وتكوّن الحضارات التاريخيّة و... وعلى هذا الأساس فالعلم ليس بالشكل الّذى تقولونه وتعتقدونه. فليس الأمر أنّ الإنسان له باعث باحث وأنّ هذا هو الافتراض الوحيد للبحث والتّنظير. فهذا الفهم للعلم يتعرّض لنقاش جادّ اليوم.

س: ممّا سبق ذكره أنّ أحد العوامل الّتى تدخل في تقييم نظريّات فلسفه العلم وكان لها تأثير في تراجع تلك النظريّات عن مدّعياتها، هي هل بإمكان تلك النظريّات إيضاح شواهد تأريخ العلم بشكل متين أم لا؟ إنّ الإتيان المنطقي لنظريّه فلسفيّه في مجال العلم، لا يمنع أبداً من الرّجوع إلى تأريخ العلم باعتباره ملاكاً للقضاء في مجال تلك النظريّه. فإذا جئنا بمثال

من تاريخ الرياضيات أو المنطق يبين أن طرح نظريته جديده لا- علاقه له بالميل الديني والدنيوي للمنظر، فما هو التأثير الذي يحدثه على نظريتهكم. فلو افترضنا أن نظريته ما طرحت بشكل متزامن في نقطتين من العالم بواسطة شخصين أحدهما متدين والآخر ملحد وقام بعد ذلك شخصان أحدهما متدين والآخر ملحد بتقييم هذه النظرية بنحو واحد، أفلا تكون هذه الحاله مبطله لنظريتهكم؟

ج: يمكن تحقق هذا الفرض في وقت لا- يقوم عمل المتدين أو الملحد التنظيري من خلال نزعاته الدينيه ولكن تحقق هذا الفرض لا ينقض النظرية المذكوه مطلقاً. فالعلم يتبلور بالارتكاز على الباعث لكن تأثير الباعث في العلم ليس قهرياً.

## ملاك تقييم النظريات العلميه

### اشاره

س: افترض أننا في مقام تقييم نظريته ما نريد دراسته مرحلتها الأولى (أى الانسجام الداخلى للنظرية). فهل الحكم بخصوص انسجام قضيتين يرتكز على باعث وإرادته الشخص في مقابل الحق والباطل (هذا في الفهم الديني الذي ترونه)؟ فإذا اعتقدنا بأن تناقض القضيتين ألف ونقيض ألف يرتكز على الاتجاه القيمي للحكم، فلا يبقى عملياً عندئذ أى ملاك للقضاء الواقعي وإذا ما أصدرنا مثل هذا الحكم بخصوص القضايا المنطقية، فسيكون هذا الحكم صادقاً بأعلى درجات الصديق بخصوص الملاكين الآخرين أيضاً (أى كفاءه وعلاقه النظرية بالحق) وعلى هذا الترتيب ستفقد الملاكات التي طرحتموها في مجال تقييم النظريات فائدتها.

ج: إن كفاءته تعريفكم للتناقض، تابع لحجم علاقتكم بالحق والباطل. وينبغي بالطبع أن أذكر بهذه المسأله وهى أنكم ترون وتطرحون التناقض على المستوى الانتزاعي فحسب. فلا- يمكنكم استخدام هذا الشكل من تشخيص التناقض في مجال المجموعات. ولا يستطيعون أيضاً عمل مجموعه على أساس هذا المنطق. العمل الوحيد الذي بإمكانكم القيام به هو أن تلاحظوا وتقيموا الأمور المفصوله والمتجزئه بشكل مفكك وأن تقارنوا وجودها وعدمها مع بعضها البعض. لكن إذا وجد التناقض طريقاً له في المجموعه فكيف يمكنكم تشخيص اختلالات تلك المجموعه وتحديد السبب الموجب لهذا التناقض وتعملون على أن لا يحدث بعد ذلك تناقض في مجموعتكم المقصوده؟ إن هذا البحث من الأبحاث المهمه

جداً للعلم المعرفي. لكن بناءً على الفلسفة المنتجة والمنطق العام الذي أنتجه مجتمعنا نستطيع دراسته علاقته الظواهر ومقارنتها وتقييمها على أساس النسبة القائمة مع بعضها وبينها وبين الحق. فهذا المنطق العام قد ظهر في الوقت الزاهر وبالطبع يجب اكتشاف منطق خاص لكل مجال خاص للاستفادة منه في مجاله الخاص.

س: على هذا الاعتبار لا يمكن بعد الآن تقييم صدق وكذب قضية ما على افراد ولا يمكن تقييم القضية إلا على أساس علاقتها بسائر القضايا؟ فإذا كان استنتاجي هذا صحيحاً، أودّ طرح هذا السؤال وهو؛ كيف تفسرون «كلمه حقّ يراد بها باطل»؟ يحتمل أنّ الحديث يريد أن يقول، أنّه يمكن تقييم صدق وكذب أو حقّائيه وباطليه الكلام مستقلاً عن علاقته بمجموعته. ومن الطبيعي أنّه لا يمكن قبول عمل مجموعه جديده في تركيب كلام الحق هذا المراد منه الباطل. ولكنّ تقييمنا لهذه المجموعه يكون مستقلاً عن تقييمنا لتلك العبارة.

ج: أولاً: إنّ الاستفادة من لفظه الصّديق والكذب يرتبط بالعلم المعرفي الذي له قابليته الكاشفيه المطلقة للعلم وعلى أساس العلم المعرفي المقترح يجب الاستفادة من لفظه «حقّ وباطل». (١)

ثانياً: إنّ معيار حقّائيه النظريات العلميه «تناسقها مع ناحيه الحق».

ثالثاً: إنّ عامه النظريات العلميه لم تتشكّل من قضيه واحده وإلا لما تمكّنت من تفسير نظام ما.

رابعاً: إنّ مقارنه تناسق أو عدم تناسق النظريه يكون ممكناً بعد ملاحظه انسجامها الداخلي والخارجي.

خامساً: بالنسبه إلى الرّؤية المذكوره - مع أنّه ليس في تيّتنا الاستفادة من الرّوايات الشّريفة - فالظاهر أنّ المراد منها أنّه يمكن الاستفادة الخاطئه والباطله من كلام الحقّ وهي بهذا المعنى تكون مؤيده لرأينا لأنّ الاستفادة الخاطئه تكون ممكنه في الحاله التي يوضع الكلام الصّحيح مع سائر الكلام أو الاستعمالات في التركيب الخاطي.

س: لقد ادّعيت بأنّ فلسفتكم التاريخيه في التّكامل تركز على المعارف الدينيه. واعتقدتم من جهه أخرى بأنّ توليد وقبول العلم الديني يكون ممكناً في الظروف التي تكون الطّرفيه الإيمانيه في المجتمع العالمي مهتّاه للحضور الفعّال للدين في السّياحه الإجتماعيه. وعلى هذا الأساس، فما دامت الفلسفه التاريخيه المرتكزه على المعارف الدينيه تعتقد بهذا

ص: ١٧٦

فلن يوجد هذا الباعث الدينى فى كل العالم إلّا بعد ظهور المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف ، إذن فتوليد العلم الدينى سيتوقف على ظهور الإمام وهذا ما يجعل هذه المسألة منسجمة بشكل جيد مع سائر المعارف التى وصلتنا من المعصومين وتحكى عن أنّ أقساماً كثيرة من العلم ستتضح للناس فى ذلك المقطع الزمانى. ألا يكون الاعتقاد بمثل هذه الفلسفة التاريخية داعياً إلى سلب أمل العلماء فى تحقق العلم الدينى قبل ظهوره عجل الله تعالى فرجه الشريف ؟

ج: إنّ فلسفتنا التاريخية تركز على فلسفه عامّه والتى نرى أنّها تتسق مع المعارف الدينيه نسبه إلى سائر الفلسفات. وأنّ تناسقها الشامل يحتاج بالطبع إلى عمل أكثر عمقاً. ولكن فى خصوص هذا الحديث الذى يقول بأنّه سيظهر للناس حرفين من العلم قبل الظهور و٢٥ حرفاً بعد الظهور، فأى علم هذا؟ وما هو العلم فى معارف أهل البيت؟ فهل العلم هو وسيله للعباده والتّقرب إلى الله أم هو التعريف الأرسطى أو الأفلاطونى أو لائى فيلسوف آخر، ونقوم بفرض مثل هذا التعريف على معارف أهل البيت؟ ففى رأينا أنّ العلم المقصود فى هذه الآيات والزوايات مختلف بالكامل عن ما يُعرف اليوم باسم العلم. فنحن نسعى نحو دينك الجزئين من العلم والذى ستتضح أجزاءه الخمس والعشرون الأخرى بعد الظهور.

أمّا فى مجال هل أنّ اعتقادنا بهذه الفلسفه التاريخيه سيكون عائقاً دون القيام بالعمل وبذل الجهد أم لا فينبغى القول بأننا موظفون على إنجاز عملنا وواجبنا.

أمّا ما هو مقدار النّجاح الذى تحرزه هذه الجهود وفى أى مجال يحدث هذا النّجاح، فهو خارج عن نطاق مسؤوليتنا وتكهّاتنا. فنحن لا- نستطيع أن نقول بأننا سنولّد مثل هذا العلم مع مثل هذه الشّبكه جزماً قبل الظهور. فمسؤوليتنا تقتصر على إيضاح تنظيماتنا والسير فى المسار الذى كلّفنا به. أى يجب علينا أن نخطو فى مسار ذلك التطوّر العام الذى هو مبدأ نزول العلم (يعنى مبدأ ظهور الولاية الإلهيه). نحن نعتقد بأنّ العلم هو من فروع ولئى الله ولكن ما هو الزّمن الذى سيتحقّق فيه، فذلك خارج عن قدرتنا.

فيجب علينا تشخيص المسار الذى ينبغى طيّه بشكل صحيح للوصول إلى العلم الدينى وقصر همّتنا على إكماله. وإذا ما اكتشف الآخرون طريقاً أقصر فمن المؤكّد أنّنا سنرحّب به بشرط أن لا يؤدّى ذلك الطريق القصير إلى ذوباننا التدريجى فى تيار تطوّرات العلم العلمانى وإنّما على العكس من ذلك. مع أنّ تصوّر المشقه أو كون إنجاز العمل مستبعداً هو

مكر شيطاني ولهذا لم تستسلم نخبنا العلميّه لمثل هذه الحكايه. فلو بذلنا الحدّ الأقلّ من الجهود الّتي يبذلها الكفّار في الباطل فمن المؤكّد أنّنا سنحصّد مكاسب باهره.

س: نقدّم جزيل شكرنا لما أبدىتموه من حلم وصبر في الإجابة على أسئلتنا وإذا كانت هناك مسأله ترون من اللّازم بيانها فتفضّلوا بها.

ج: لقد اتّضح في هذا البحث الضّروره والهدف من تدوين العلم الدّيني. وحدّدنا طريق العبور من النّطاق الثّقافي باعتباره الشّروط اللّازم لتدوين العلم الدّيني وكذا كيفيّة جعل هذه الضّروره عموميّه. وأكّدنا على أهمّيّه دور ظرفيه الميل الإيماني أو الدّنيوي للأفراد في كيفيّة إنتاجاتهم العلميّه. ولقد عرفنا في هذا البحث أنّ الفرد مع أنّه ينمو في نطاق اجتماعي، ولكن يبقى الفرد ذاته مركزاً لظهور الأفكار الاجتماعيّه. أي أنّكم تلاحظون علاقه خاصّه فيما بين الفرد والجماعه في نظريتنا. وكذلك أقررنا انسجاماً وتلازماً بين المجتمع، التاريخ، ضروره الثّوره السياسيّه، الثّقافيه والعلميّه في هذه النّظريّه. وفي رأينا أنّ الاتّجاه نحو هذه النّظريّه وهذا الرّأى في شكله العام آخذ في التّبلور بين الخواص وحتى أنّ أساس الحوار والوفاق قد أنتج أيضاً. وبالطّبع ينبغي الإقرار بأنّ عمر عشرين عاماً لتوليد مثل هذه النّظريّه والشّبكه وبهذه القدره العظيمة المتوقّعه ليس كثيراً عليها. ولم تتمكّن الحضاره المنافسه المبتنيه على الاتّجاه الدّنيوي من توليد العلم والتقنيه المناسبه إلّا على مدى عدّه عقود. ومن جهه أخرى فإنّ الفلسفه العلميّه الّتي نسعى لتحقيقها هي في صدد تأسيس حضاره ديتيه ستشهدون فيها حكمومه الحقّ على الباطل.

## الملاحظات

إنّ دراسته رأى حجّه الإسلام السيّد مير باقرى في مجال العلم الدّيني يمكن أن تشمل بعدين البعد الإثباتي والبعد الثّبوتي. وسنقوم ابتداءً بمقارنه وتقييم رأيه باللّحاظ الثّبوتي:

١. لا يعتقد السيّد مير باقرى عموماً بأن يكون كلّ علم ومن ضمنه العلم الدّيني ناظراً إلى الواقع، وإنّما يعتقد بأنّ القضايا العلميّه ومن جملتها قضايا العلم الدّيني هي قضايا إنشائيّه. وفي رأيه أنّ العلم هو نوع من الفعاليّه وبروز وظهور للبواعث الدّاخلية للإنسان (المؤمن أو الكافر)؛ ومن هنا، فإنّ جميع القضايا العلميّه والدّيتيه هي مجرد كواشف للبواعث الدّاخلية للأفراد، فيكون البحث عن الصّدق والكذب، لا معنى له، لأنّ القضايا أساساً غير ناظره إلى الواقع، كي يُطرح بحث مطابقتها أو عدم مطابقتها للواقع.



يبدو أنّ هذا الرأى فى مجال العلم الدّينى والعلوم الأخرى، يعانى من نزعه نسبته العلم المعرفى؛ لأنّه يستلزم عدم كون المعرفة أى معرفه كانت، حتّى المعارف الدّينيه، ناظره إلى الواقع الموجود فى العالم وهى مجرد كاشف لأحاسيس، بواعث وميول الناس ومن ضمنهم الشّارع.

٢. النّقطة الأخرى المتعلّقه برأى السيّد مير باقرى هى هل أنّ المؤمنين الّذين لا يعتقدون بأدلّته، على فرض وجودهم، يمتلكون الحقّ كما هو فى إبراز بواعثهم وتوليد فلسفه العلم الدّينى الخاصّه بهم أم لا؟ لأنّه يبدو وفقاً لهذا الرأى، بأنّه يمكن أن يكون هناك علم دينى بمقدار أعداد المؤمنين وبواعثهم. فى حال أنّه أساساً لا ينبغى أن يكون هناك ملاك حقيقى لترجيح إيمان وبواعث أحدهم على الآخر. ومن الجانب الآخر فإنّ المؤمنين الّذين لا يقولون بالمبانيّ الّتى يرتضيها السيّد مير باقرى فوقاً لمبانيه لا تتوفّر لديهم أرجحيّه وحجّيه حقيقه للعدول عن بواعثهم الشّخصيّة والرّجوع إلى قول السيّد مير باقرى. ويمكن طرح الإشكال السّابق بهذا الشّكل: بما أنّ الإيمان مقوله تشكيكيه، فالعلم فى رأى السيّد مير باقرى يكون مقوله تشكيكيه أيضاً، فيمكن حينها أن تكون هناك فلسفه للعلم الدّينى وعلم دينى حسب تعداد المؤمنين وأن يتوفّر لكلّ من هذه العلوم الدّينيه أو فلسفات العلم الدّينى قدر خاص من الحقائقه أيضاً. وهنا يطرح السّؤال التّالى وهو أىّ من هذه العلوم أو فلسفات العلم الدّينى ينبغى أن يكون ملاكاً للعمل؟ فإذا كان السيّد مير باقرى يرى إمكانيّه المقارنه الواقعيّه لمراتب الإيمان، فسيكون العلم أيضاً قابلاً للتّرتيب الواقعى من حيث الحقائقه، ولذا فإنّه من الممكن أن تكون هناك حقائقه أكثر للعلم المجهول ملاكاً فى مقام العمل؛ وإلّا فسنواجه إشكالاً فى انتخاب علم من بين العلوم المتعدّده.

٣. وكما لوحظ فى هذا الحوار، فإنّ البحث عن حقائقه وحجّيه القضايا يصبح بديلاً عن البحث عن صدق وكذب القضايا حسب رؤيه السيّد مير باقرى. ويبدو أنّ حذف البحث عن صدق وكذب القضايا وكون القضايا العلميّه والدّينيه ناظره إلى الواقع، لا يبقى عموماً تبريراً للبحث عن الحجّيه ويجعل من لزوم استتباع الحجّيه لا معنى له. وبعباره أخرى فمع قبول هذه المبانيّ يكون السّؤال بهذا الشّكل وهو لماذا يجب البحث عن الحجّيه؟ وأساساً لماذا يكون التّدين أفضل من عدم التّدين؟ فعندما يكون من مهمّه القضايا العلميّه والدّينيه البحث عن

الحقيقه فى العالم، وأنه يجب على الدين أن يقتصر على الأحاسيس، العواطف، الميول والبواعث الإيمانيه فحسب، فما هو الملا-ك إذن فى ترجيح بعض البواعث على البواعث الأخرى. فإذا أردنا أن نعتقد بالانحياز فى جميع العلوم وأن ننزع اليد عن مفاهيم كالصدق والكذب والإثبات؛ فسيكون السؤال فى هذه الحاله هو ما فائده البحث عن حججه المعارف الدينيه، باعتبارها أساس العلم الدينى. فتحويل الحوافز (العلم) إلى بواعث يؤدى إلى عدم إمكان التحدث عن أسباب صحه ادعاء ما. فسيقتصر مثل هذا الجهاز للعلم المعرفى، على ذكر أسباب تبلور العقائد فحسب. على أى حال وكما ذكرنا، فقد سقطت هذه النظرية فى مستنقع نسبى العلم المعرفى ومن الممكن السؤال عن مقدار مماثلتها للمثاليه.

أما الأبعاد الإثباتيه لنظريه السيد مير باقرى فيمكن دراستها فى الموارد التاليه:

لقد تمّ التأكيد فى جهاز العلم المعرفى للسيد مير باقرى ومجمع العلوم الإسلاميه على ثلاثه عناصر فى تقييم النظريات العلميه ومعيار صحه منهج العلوم (الدينيه والعلمانيه): من ناحيه حقائيه العلم؛ وجود الانسجام الداخلى بين أجزاء العلم والتطبيق الحقيقى للعلم.

وسنعرض هنا إلى دراسته وتقييم هذه العناصر:

٤. فحسب مبانى العلم المعرفى لمجمع العلوم الإسلاميه والسيد مير باقرى، فإنّ الكون على الحق وفى طريق الحق (الهدى هو الملا-ك الوحيد المنسجم مع جهاز العلم المعرفى للمجمع) هو أمر مبهم وليس له كملا-ك كفاءه فى تقييم النظريات العلميه. فالغاء كاشفيه العلم وكونه ناظراً ومطابقاً للواقع، باعتباره ملاكاً للصدق وإلغاء البحث عن صدق وكذب القضايا فى جهاز العلم المعرفى للمجمع عموماً، لا يدع للكون على الحق وفى طريق الحق أى معنى واضح؛ لأنّ أساس معنائه الألفاظ فى جهاز العلم المعرفى هذا يحتاج بذاته إلى تعريف جديد لأنها فقدت معناها المعهود بين العقلاء والباحثين.

التقطه الأخرى التى من الممكن طرحها فى هذا الملا-ك، هى كيفيه تقييم كون النظرية مع الحق، فالقاعده هى أنّه ولأجل تقييم النظريات العلميه طبقاً لهذا الملا-ك، ينبغى التحقيق فى هل أنّ باعث المنظرين، إيمانى ويقع فى طريق الحق أم أنّه إلحادى ويقع طريق اللذائذ الحسيه والاستمتاع الأكثر بالدنيا؟ ولكن هل توجد ملاكات حقيقيه لتقييم الاتجاهات الإيمانيه للأفراد؟ ينبغى أن تكون الإجابة عن هذا السؤال بالنفى فى رأى السيد مير باقرى. لأنّ أى تقييم

ومن جملته هذا التقييم، باعتباره فعّاليته بشريّه، يتأثر بالرؤى القيمية. وعلى هذا، فإنّ بإمكان أى شخص أن يكون له تقييم خاص به لنظريّه ما وسيكون البحث فى التقييم الواقعى للنظريات منتفياً فى هذه الحاله. فهذه مشكله طُرحت فى بحوث فلسفه العلم فى أفكار فلاسفه أمثال توماس كوهن وباول فايرانبد تحت عنوان عدم إمكانيّه مقارنه الصيغ العلميه.

٥. إنّ الملاك المطروح تحت عنوان وجود انسجام داخلى بين أجزاء العلم، يعدّ ملاكاً متأخراً، لا متقدماً؛ ومن هنا فلا تأثير له قبل توليد العلم، ولأجل كشفه فى مجال علم ما، ينبغى انتظار توليد ذلك العلم أولاً. بعبارة أخرى، مادام العلم الدينى مقصود السيد مير باقرى لم يولد - ولم يولد - لا يمكن إبداء الرأى فى مجال وجود انسجام داخلى بين أجزائه، إلّا إذا طُرِح معيار آخر لبيان الانسجام الداخلى قبل توليد العلم. (١)

٦. إنّ ملاك وجود انسجام داخلى بين أجزاء العلم باعتباره ملاكاً لصحه العلم، يعود إلى أصل امتناع اجتماع النقيضين؛ ولهذا، يبدو ونظراً لاعتقاد السيد مير باقرى ببطلان هذا الأصل وجهويته (بسبب كونه أرسطياً وعدم كون أرسطو مؤمناً)، فإنّ الاعتقاد بوجود انسجام داخلى باعتباره ملاكاً عنده سيكون مغالطه.

وبعبارة أخرى، إنّ أصل لزوم وجود انسجام داخلى بين أجزاء العلم، يستلزم القبول بأصل امتناع اجتماع النقيضين.

٧. إنّ مفهوم الاستخدام، باعتباره ملاكاً للحكم على النظريات، يتضمّن غموضاً كبيراً. فحسب كلام السيد مير باقرى، فإنّ اصطلاح الاستخدام أو التّناج يجب تعريفه باتّجاه تنميه الإيمان. وينبغى السّؤال فى هذه الحاله ما هو الارتباط فيما بين هذا التّناج وسائر نتائج

ص: ١٨١

١- (١). بخصوص الملاكات التى طرحها السيد مير باقرى يجب تحديد مطلب آخر وهو ما هى العلاقة والنّسبه الموجوده فيما بين شرط الكون على الحقّ والشرطين الآخرين؟ فهل أنّ الشرطين الآخرين، هما الملاك فى إحراز شرط الكون على الحقّ، بمعنى هل أنّنا نكتشف طريقاً لحقائيه النظرية من خلال انسجام النظرية وكفاءتها فى مجال اتّساع الإيمان؟ ومن المؤكّد أنّه من المستبعد أن يكون هذا هو مراد السيد مير باقرى، لأنّه يطرح الحجّيه باعتبارها ملاكاً للكون على الحق. فإذا افترضنا أنّ النظرية حقّانيه، فينبغى فى هذه الحاله إثبات ضروره طرح الشرطين الآخرين. فإذا افترضنا أنّنا توصلنا إلى نظريّه حقّانيه من خلال الاتّصال المباشر بالمعصوم عليه السلام، فحسب القاعده، لا توجد أى حاجه لدراسه الشرطين الآخرين فى هذه الحاله؛ إلّا إذا كان المقصود من طرح هذين الشرطين هو الاستفادة منهما بعنوان تأييد ملاك الحجّيه. ومن الممكن أن نقول كذلك بالاستفاده من ملاك الحجّيه لإثبات الكون على الحقّ فى زمان عدم وجود اتّصال بالمعصوم واستثمار دراسه الانسجام والكفاءه لتأييد النظرية التى توصلنا إليها.

نظريته ما؟ وهل أن قصر تقييمنا للنظرية على نتائجها في طريق تنميه وانتشار الإيمان، لا يؤدي إلى إنكار النتائج الأخرى؟ فعلى سبيل المثال، إذا جرى تقييم ومقارنه حقائقه الفيزياء النسبية والغوانتوميته من خلال تقييم نتائجها في تنميه الإيمان أو الكفر فحسب (لقد صرح بذلك في هذا الحوار)، فيبدو أنه ستسقط أهميه القابليات المختلفه الأخرى لهذه النظرية في تفسير الظواهر الطبيعيه والتكهن بها.

٨. ومن الضروري ذكر هذه النقطة وهي أنه وفقاً لمباني المجمع ينبغي القول بأنه لم ينتج حتى الآن أي علم ليكون ديتياً؛ لأنه حتى علم الفقه، الأصول، التفسير، علم الكلام وباقي العلوم الحوزويّه يجب وحسب القاعده أن نعدّها غير ديتيه لأنها ترتزق على المنطق الأرسطي وعليه فالمباني المستعمله في منهج استنتاجها لا تتضمن علاقته منطقيته بين العلوم والوحي.

٩. المسأله المهمه الأخرى في نظريه السيد مير باقرى عدم وجود قابليه نقضيه لهذه النظرية؛ ومن هنا، لا يمكنها أن تكون ملاكاً كفوءاً لتقييم النظريات العلميه. وفي توضيح آخر، على فرض (حسب اقتراح السيد مير باقرى) التخلّي عن جميع العلوم البشريه المنتجه على مدى تاريخ العلم واستبدالها بالعلوم المنتجه حسب منهجه ومبانيه، فلو اصطدنا بعدم كفاءه هذه العلوم في هذه الحاله، فلا يكون هناك خللاً في منهجه؛ لأن أي خلل في كفاءه النظرية يمكن أن يُنسب إلى ضعف إيمان الناس وعدم توفر الظروف المناسبه؛ لأن جهاز العلم المعرفى هذا، سوف لا يأخذ بنظر الاعتبار أي ادعاء بعدم كفاءه العلم الدينى أو أسلوب توليد العلم الدينى الذى يتبعه، ويعلله بعدم تهيز الظروف الاجتماعيه بالمستوى الكافى وأن الظرفيه الإيمانيه للمجتمع لم تنمو ولم تزداد بالقدر الكافى. فلاجل أن يكون هذا المعيار كفوءاً وأن تتهياً ظروف التقييم الدقيق للنظريات وفقاً لهذا الملاك، ينبغي أن يتحدّد المقدار اللازم للظرفيه الإيمانيه لكى تكون النظريات العلميه كفوءه، أضف على هذا، ما هو أسلوب تقييم الظرفيه الإيمانيه للأفراد والمجتمع؟

١٠. يبدو أن منهج السيد مير باقرى فى تدوين العلم الدينى، غير عملى وغير تطبيقى؛ لأن أهم معيار لصحة وحقانيه هذا المنهج غير مراعى فيه بالذات. وأن سبب عدم كون منهج السيد مير باقرى تطبيقياً هو أن جميع تركيبه العلم البشرى اليوم (طبقاً لرأى السيد مير باقرى) تدار بواسطه العلم العلمانى؛ لأن العلم الدينى الذى يتبعه مجمع العلوم الإسلاميه لم يُنتج حتى الآن ومن جهه أخرى (حسب عقيدته السيد مير باقرى) فإن أي استعانه وتوسل بالعلم

المتداول (العلماني) يؤدى إلى تأخير الثورة الثقافية مراده واستحكام الظروف الفعلية وهذا ممّا لا يحمل أى نتيجة سوى الابتعاد عن الوصول إلى العلم الدينى؛ ومن هنا فالحلّ الوحيد الذى يقترحه هو أن نقول؛ على البشرية جمعاء نفض يديها من العمل والفعاليّة العلميّة المعهودة، كى تتوفّر الأرضيّة لحدوث الثورة الثقافيّة التى يقصدها السيّد مير باقرى. وبما أنّه لا يوجد أى فكر وصيغته أخرى فى مرحله الفتره هذه وحتى الوصول إلى العلم الدينى المجمعى، فسيكون طرح السيّد مير باقرى وبسبب انسداد الطريق على المسلمين للاستفادة من المعارف البشريّة غير تطبيقى من الناحية الإثباتيّة على الأقل.

١١. وكما بيّن فى بحث ملاك الكفاءة، يبدو أنّه وطبقاً لجهاز العلم المعرفى المقترح من قبل السيّد مير باقرى، ولأجل قبول ورفض النظريّات العلميّة، لا حاجة لتعريض النظريّة؛ للطبيع، التجربة والاختبار التجريبى؛ بل إنّ اتّجاهيه تلك النظريّة نحو التّميّة الدنيويّة أو التّميّة الإيمانيّة كافٍ لأن يكون ملاكاً لرفضها أو قبولها. وحسب تعبيره:

«لو لم تصل ظرفيّة الميل إلى الدّنيا، عباده الدّنيا، وظرفيه الميل إلى الحياه الماديّه واللذائذ الحسيّه فى المجتمع البشرى حدّاً تستطيع معه تحمّل نظريات التّسبيّه والغوانتوميّه، لما أنتجت هذه النظريّات ولما استطاعت التّمو».

وعلى هذا، فمكاسب الغرب العلميّة، تصبّ فى الاتّجاه المادى واللذائذ الحسيّه، ولا تتّصف بالحقّانيّة فينبغى تركها جانباً. ويبدو أنّه من اللّازم أن تشير هذه النظريّة، إلى طريقه الارتباط فيما بين التّزعه الدنيويّة والنظريّة الغوانتوميّه مثلاً. وإلّا فسيكون حكمها غير صائب.

١٢. السّؤال الآخر هو أنّه ومع القبول بمبنى السيّد مير باقرى، فطبقاً لأى ملاك يجب على باقى المؤمنين الّذين لا يعتقدون كما يعتقد، التّخلّى عن بواعثهم والالتزام ببواعثه وحوافزه هو؟ وبتوضيح آخر، السّؤال هو إذا كان ذات التّصوّر الّذى يطرحه السيّد مير باقرى مصداقاً للعلم، فينبغى القبول عندها بأنّ هذا التّصوّر قائم على أساس البواعث الشّخصيّة أو الجماعيّة للمجمع ولا يمكن فى هذه الحاله التّحدّث عن صحّه وصدق هذا التّصوّر والتّعريف المرتكز عليه ولا ينبغى البحث عن مصداقيّته.

وبعبارة أخرى، وفقاً لأى ملاك يجب على المؤمنين بمراتبهم الإيمانيّة الخاصّه، التّخلّى عن بواعثهم الخاصّه والقبول ببواعث السيّد مير باقرى وتبعاً لها أفكاره الموجهه؟ وما هو ملاك أرجحيّة تصوّراته التى هى وطبقاً لرأيه تعتبر مظهرّاً لأحاسيسه وعواطفه المتديّنه والإيمانيّة؟

على تصوّرات باقى المؤمنين؟ ومن هنا يبدو أنّ القبول بهذه النظريّة، يستلزم عرض ملاك واضح ومبرّر هو غير موجود فعلاً. وحتى لو عُرض ملاك للحجّيه (ويقول مثلاً- أنّ منشأ رجحان نظريّتنا هو أنّا الوحيدون الدّاخلون تحت الولاية الإلهيّة بشكل كامل)، فستظهر مشكله منطقيّه وميثولوجيّة أخرى، فلا يوجد ملاك واحد للحجّيه هنا وأنّ انتخاب أحد ملاكات الحجّيه هذه، هو بدوره يحتاج إلى ملاك آخر للحجّيه وينجزّ أمر المسأله إلى التسلسل.

١٣. ويبدو أنّ هذا المطلب لا ينبغي أن يتعارض مع الرّؤية الفكرية للسّيد مير باقرى، لأنّ أصل امتناع اجتماع النقيضين فى رؤيته، علامه على الكفر والبطلان لكونه أرسطيّاً، فمن اليسير احتمال وجود فلسفات للعلم الدّينى تتناقض مع بعضها البعض. ولهذا ومع القول بعدم صحّه أصل اجتماع النقيضين، فإنّ قبول ورفض أى نظريّه، سواء كانت مؤيّده أو مخالفه لرأى المجمع، سيكون أمراً ميسوراً وممكناً.

١٤. ووفقاً لمباني السّيد مير باقرى، فإنّ المؤمنين وحدهم بإمكانهم توليد الحوافز الدّينية ومن جملتها معرفه والعلم الدّينى. وعلى هذا الفرض، فإنّ الشّخص غير المؤمن لا يمكنه أبداً أن يكون مؤمناً حتّى. فيما أنّ الشّخص غير المؤمن لم يدخل تحت الولاية الإلهيّة طبقاً لهذه المباني، فسيختم على جميع حوافره بختم البطلان وعدم الحقيّته، حتّى مسأله نيّله الإيمان، لأنّها ناشئه عن باعته غير الدّينى، ولذا سيكون محكوماً بالكفر واللا ديتيه إلى الأبد، ولا يمكنه على الإطلاق العبور من جدار الكفر.

يعدّ موضوع «مقدمات إعادته تأهيل العلوم الإنسانيه في ضوء الرؤى الإسلاميّه» من المسائل الاستراتيجيّه والخطيره جدّاً لبلادنا خصوصاً ولجميع الدّول التي تريد إقامة النّظام الإسلاميّ عمومّاً.

وإنّ المطالبه بإعادته التّأهيل هذا هو بمعنى الأخذ بنظر الاعتبار سلسله مسائل معلومه لدينا أو نحن في طور العلم بها. ونشير هنا إلى بعض هذه المقدمات:

## ١. معرفه الإسلام

إنّ أول مقدّمه لهذه الدّعوى هي أن «نعرف ما هو الإسلام». فذات هذا الافتراض يتضمّن في الحقيقة قسمين:

أ) «أن نعرف ما هو قالب الإسلام»: وتوضيح ذلك هو، هل أنكم تعدّون الآية الكريمة قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ ٢ جزءاً من الإسلام أم لا؟ ومن الطّبيعيّ أن تقولوا إنّها جزء من الإسلام. وخذوا مثلاً عبارته

«حب الوطن من الإيمان» (١) التي تُنسب إلى رسول الله. فهل تعدّونها أيضاً جزءاً من الإسلام؟ من المحتمل

ص: ١٨٥

أنكم لا تجيبون بالإيجاب هنا بتلك الدّرجة من الحسم كما أجبتكم عن السّؤال السّابق، وفي مورد

«كلّ يوم عاشوراء وكلّ أرض كربلاء» (١) من المحتمل أيضاً أن يكون جوابكم أقلّ جزءاً، لكن في مورد

«كون الأرض على قرن ثور والثور قائم على ظهر حوت والحوت يسبح في الفضاء» (٢) فيمكن أن تجيبوا بخفوت لا، هذا ليس من الإسلام، هذا من الأسرائيليات والأحاديث الدّخيلة.

إذن فالمسألة الأولى هنا هي تحديد القسم الّذى يعدّ جزءاً من الإسلام من مجموع الآيات القرآنيّة والزّوايات، كي تُبنى الخطوات الّلاحقة على أساس هذه المجموعه.

ولكن ما الطّريق الّذى يجب أن نفهم من خلاله ما هو قالب ولفظ الإسلام؟ أى ما مقدار الألفاظ والمواضيع والعبارات والجمل الّتى ينبغي أن نعدّها جزءاً من الإسلام وأيّها نرفضها ونتركها؟

إنّ علم الرّجال وإلى حدّ ما علم الحديث، هما اللّذان يعيّنان لنا قالب الإسلام وتقوم بقيّة العلوم الحوزويّة بتبيين محتواه. فعلم الرّجال يتضمّن سلسله قواعد يحدّد لنا استخدامها الأحاديث الّتى تعدّ جزءاً من الإسلام.

أمّا في مجال القرآن، فوجود التّواتر فيه، لا نهتمّ بوصوله إلينا بطريق علم الرّجال؛ أى لولا وجود علم الرّجال وضوابطه، لما كان القرآن باعتباره نصّاً، قطعى الصّيدور؛ ولكن لأنّه وصل حدّ التّواتر باصطلاح الأصوليين، فلا نلتفت إلى أنّه قد أجرى عليه عملاً رجائياً وتمّ نقله معنعناً، إلى أن نصل إلى أنّه خرج من لسان النّبىّ صلى الله عليه وآله .

فالمسألة الأولى إذن هي أنّه يجب تحديد المقدار الّذى نعدّه من الإسلام من مجموع القرآن والزّوايات الموجوده لدينا والمقدار الّذى نرضيه منها.

ص: ١٨٦

١- (١) . هذه العبارة مضمون بيت للشّيخ عبد الحسين الأعسم النجفى - من علماء القرن الأخير - وأصلها: جاء هذا البيت في كتاب الدر النضيد من مراثى السّبط الشّهيد للسيد محسن الأمين (صيда: مكتبه العرفان، ١٣٣١هـ - ، ص ١٢٢). كأن كلّ مكان كربلاء لدى عيني وكلّ زمان يوم عاشوراء

٢- (٢) . بحار الأنوار، ج ١٠، ص ١٢. الروايه منسوبه إلى على عليه السلام وهي حرفياً كالآلى : «أمّا قرار هذه الأرض لا يكون إلّا على عاتق ملك وقدا ذلك الملك على صخره والصخره على قرن ثور والثور قوائمه على ظهر حوت فى اليم الأسفل واليم على الظلمه، والظلمه على العقيم، والعقيم على الثرى وما يعلم تحت الثرى إلّا الله عزّ وجلّ» .



فعلم الحديث وعلم الرجال هما الشرطان اللّازمان للوصول إلى قالب ولفظ الإسلام ولكنهما ليسا كافيين.

افترضوا أنّ شخصاً ما جلب كتاباً وادّعى أنّه بخط العلامة نصير الدّين الطّوسى. فلأجل معرفه مدى صدق وكذب مثل هذا الادّعاء يبدو أنّه ينبغي الاستفادة من ميثولوجيا (١) العلوم التّاريخيّة.

فميثولوجيا العلوم التّاريخيّة هي عالم أوسع جدّاً ممّا جاء فى علم الرجال وعلم الحديث. فحسب ما هو مشهور اليوم فى علم الرجال إذا أردنا أن نعدّ شيئاً ما من الدّين فيكفى فيه أن يكون رواته إماميين وعدول وأن تكون حافظتهم قويّة وما شابه ذلك. لكنّ الأشخاص الذين يعملون اليوم فى ميثولوجيا العلوم التّاريخيّة والعلوم التّقنيّة، لا يعدّون هذين العلمين كافيين لوحدهما، وقد طرح ديفيد هيوم شروطاً أخرى وصرّح بأنّه إذا لم تُحرز هذه الشّروط، فلا يمكن معرفه كون الشّخص الفلانى قد قال كلاماً فى التّاريخ الفلانى أو قد وقع ذلك العمل أو تلك الحرب أم لا؛ وبعبارة أخرى، لا يكفى أن نقول بأنّ الأفراد الّذين روّوا هذه الرّوايه إماميون، ثقاه وصادقون. فهناك شروطاً أخرى أيضاً مطروحة فى ميثولوجيا العلوم التّاريخيّة بمعناها الأعمّ الّتى تتضمّن بذاتها ميثولوجيا واسعه أيضاً.

وبالطّبع فإنّ ما يقال فى علم الرجال أو علم الحديث يمكن قبوله من خلال الجرح والتّعديل ولكن لأجل تحديد النّصوص المقدّسه للإديان - أعمّ من الإسلام -، فهذين العلمين غير كافيين ويجب الاستفادة من ميثولوجيا العلوم التّاريخيّة.

إنّ اختلاف هذه الميثولوجيا مع علمى الرجال والحديث يتمثّل فى جانبين: أحدهما أنّ هذه الميثولوجيا أوسع جدّاً من علم الرجال وعلم الحديث. الثّانى بما أنّها أوسع فمن الطّبيعى أنّها تشملهما أيضاً، ولكنّها لا توافق على بعض النّقاط الّتى نقول بها فى هذين العلمين. وربّما نكون نحن المحقّقين، ولكن من يريد أن يقول إنّ الإسلام هو بهذا الشّكل، ينبغي عليه أن يفهم جيداً ميثولوجيا العلوم التّاريخيّة والقيام بنقض أى قسم لا يقبله منه ويعلن على أساس ما توصّل إليه عن مقدار الآيات والرّوايات الّتى يمكنه عدّها من الدّين والمقدار الّذى لا يمكن عدّه منه. وبالطّبع لا نقاش فى ما جاء فى القرآن لأنّه متواتر، ولكنّ الأمر يختلف فى مجال الأحاديث فينطبق عليه الكثير ممّا ذكر. ويتميّز القرآن بتواتر فائق يتحدّث

ص: ١٨٧

عنه أحد الباحثين الغربيين بقوله: إنّ ذلك المقدار الذي نعتقد بأنّه خرج من فم محمّد بن عبد الله صلى الله عليه وآله لا يمكننا مقارنه مجموعه آثار شكسبير معه، مع أنّها لا يفصلنا عنها سوى أربعمائه عاماً وعن محمّد بن عبد الله صلى الله عليه وآله ألف وأربعمائه عاماً؛ أى أنّ هناك تواتراً حقيقياً محكماً في القرآن، ولكنّ المسأله ليست كذلك في الأحاديث؛ إذن يجدر بنا معرفه ثمره النزاع في مجال الأحاديث.

وينظر في ميثلوجيا العلوم التّاريخيّة إلى الأمور الخارجه عن النّص مرّه ومرّه إلى الأمور الدّاخله فيه. والأمر الخارجه عن النّص تتمثّل في؛ عندما يدعى زيد بأنّه سمع عباره من عمرو مثلاً، فهنا نأتى إلى عمر زيد لنرى هل أنّه يسمح له «بإدراك» عمرو؛ أى هل بالإمكان أن يكونا متعاصرين كى يكون بإمكانه سماع ذلك الشّىء منه أم لا؟ فهذا المطلب يتعلّق بأمر خارج النّص، وهذا يعدّ من النّقاط المهمّه في علمنا الرّجالى أيضاً؛ فيقولون مثلاً كان عمر هذا الشّخص ثلاث سنين عندما توفى ذلك الشّخص، فكيف بإمكان طفل عمره ثلاثه سنوات أن يقول إنّى سمعت هذا منه.

لكنّ المسأله لا ترتبط أحياناً بالأمر الخارجه عن النّص، فننظر في النّص ذاته ونرى أنّه من غير الممكن أن يكون صحيحاً؛ فالألفاظ الّتى وردت فيه مثلاً كانت قد دخلت اللّغه العربيّه بعد ٥٠٠ عاماً من التّاريخ المدعى وفقاً للتّحقيقات التّاريخيّة؛ فإذا نسبنا جملة إلى على بن أبى طالب عليه السلام مثلاً؛ فينبغى في هذه الحاله أن تكون صادرة في النّصف الأوّل من القرن الهجرى الأوّل، لكن إذا استُخدمت كلمه في هذه الجملة فظهر أنّها وفقاً للتّحقيقات الفيلولوجيّة (فقه اللّغه) أصبحت متداوله في اللّغه العربيّه في القرن الثالث الهجرى، فيعلم على الأقل أنّ هذه الجملة بعينها لم تصدر من على بن أبى طالب عليه السلام ويمكن أن تكون منقوله بالمضمون وبالمفاد فتنشأ هنا بعض المشاكل؛ فهل أنّ النّقل بالمضمون هو كنقل عين العبارة مثلاً؟ فرأى النّاقل يكون مؤثراً في النّقل بالمضمون وبالمفاد فتنشأ هنا بعض المشاكل؛ فهل أنّ النّقل بالمضمون هو كنقل عين العبارة مثلاً؟ فرأى النّاقل يكون مؤثراً في النّقل بالمضمون ولا يمكن أن نحرز مثل تلك الثّقه السّابقه بهذه الكتابه؛ فمثلاً إذا قلنا لطفل بعمر سبعة أو ثمان أعوام إذهب وقل لأبيك إنّ «صدور الواحد من الكثير محال» فقال الولد العبارة عينها، فلا يهتمّ عندها من يكون هو النّاقل وهل أنّه يمتلك شعوراً فلسفياً أم لا؛ لأنّه قال العبارة عينها؛ ولكنّه إذا نسى عين العبارة، ونقل المعنى المستفاد من العبارة، فهل يمكن الوثوق بالعبارة الّتى نقلها؟ وبعبارة أخرى، يقتصر عدم وجود التّفاعل والفعل ورد الفعل بين النّاقل وبين ما ينقل على النّقل باللفظ فقط، أمّا في

النقل بالمعنى فيوجد تفاعل بين الناقل وما ينقله ولذا لا- يمكن إسناد هذا القول بكلّ حذافيره إلى المنقول عنه. لأنّ أفكار ومعلومات وآراء ونظرات الناقل قد أثرت في ما ينقل.

ومن هنا، فإنّ ميثولوجيا العلوم التاريخيّة تضع بين أيدينا قالب ولفظ الإسلام، وتؤثر تأثيراً كبيراً في مجال الأحاديث، لكنّها لا تؤثر في مجال القرآن، لأنّ أقلّ ما يقال في النصّ القرآني (ذاته الموجود عندنا الآن) أنّه ذاته الذي خرج من فم الرسول. أي أنّ القول بعدم وقوع التحريف بالزيادة فيه أقلّ ما هو محرز فيه.

وربّما يقال بأنّ هذا الطرح شاقّ جدّاً ومثالي ويحتاج إلى زمن طويل؛ والأمر كذلك بطبيعته الحال؛ ولكنّه أولاً، ليس محالاً وثانياً، يعدّ الخطوه الأولى في هذا الطريق ويجب السعي لمعالجته قدر المستطاع، كي نتمكن من التقدّم خطوه أخرى. فبذل الجهد في هذا المجال يمكنه خفض الإبهامات الموجوده بمقدار ٩٠٪ وتبقى مسائل خلافية بمقدار ١٠٪ لا- يمكن اتّخاذ قرار حاسم بشأنها.

ومن المحتمل أن نعتمد على كثير من الروايات القطعيّة الصّيدور بسبب عدم الاطلاع على بعض الأمور، ولكن إذا أعملنا ميثولوجيا العلوم التاريخيّة فيها، فإنّها ستسقط عن القطعيّة؛ إذن، تجب المبادره أولاً إلى إعمال الميثولوجيا والأخذ بنظر الاعتبار كلّ ما حصل فيه القطع بعد إعمالها وعدم الإصرار كثيراً على ما بقي مظلوناً ومشكوكاً.

ولا يوجد بالطبع أدنى شكّ في أنّ ميثولوجيا العلوم التاريخيّة لا تعطينا معلومات بقطعيّة معلومات ميثولوجيا العلوم الفلسفيّة أبداً، ولكن يمكن في النهاية التوصل إلى هذه المجموعه من خلال إعمال ميثولوجيا العلوم التاريخيّة، والتي يتمّ على أساسها رفض أو قبول جميع العلوم التاريخيّة في الوقت الرّاهن. (١)

(ب) «أن نعرف ما هو محتوى الإسلام»: لدينا مجموعه تضمّ ما نُقل عن المعصومين الأربعة عشر عليهم السلام فما معناها؟ نفترض أنّ عبارته «حبّ الوطن من الإيمان» مثلاً قد صدرت حقّاً

ص: ١٨٩

١- (١). للاطلاع أكثر على ميثولوجيا العلوم التاريخيّة، ر.ك.: ج. كيتس - كلارك، مقدّمه حول منهج البحث في التاريخ، بضميمه فهرست المراجع والمصادر، الترجمة الفارسيّة لأوانس أوانسيان، طهران، أساطير، ١٩٨٣) عبد الحسين زرّين كوب، التاريخ في الميزان حول مطالعه التاريخ و كتابه التاريخ (طهران : أمير كبير، ١٩٨٣) و.أ.ج. كار، ما هو التاريخ؟ الترجمة الفارسيه لحسن كامشاد، (طهران : خوارزمي ١٩٧٧) و.دبليو، أ.ج. والش، مقدّمه حول فلسفه التاريخ، الترجمة الفارسيه لضياء الطّباطبائي، (طهران : أمير كبير، ١٩٨٤).

عن رسول الله صلى الله عليه وآله ؛ فالخطوة الثانية تتمثل في؛ فهم مضمون هذا الكلام؛ فكلمه (من) مثلاً في تعبير «من الإيمان» أئى (من) هي؟ وما المراد من (حُب)؟ وهل المراد من «وطن» هو الوطن المتعارف أم هو ما يقوله الشيخ البهائي:

الوطن لا مصر لا العراق ولا الشامات فالوطن مكان لا يحمل تلك الأسماء (١).

يقول مولانا (١): (٢) إنّ حبّ الوطن من الإيمان ليس هو بذلك المعنى اللّذى يعشقه بلخيو بلخ، وإيرانيو إيران وروميرو روما. وطننا هو ذلك المكان اللّذى قدّمنا منه، نحن جنّا من عند الله. واللّذى لا بدّ وأن يرجع كلّ شخص إليه. باختلاف مولانا مع القوميين في هذا الحديث، يتمثّل في محتوى ومعنى حبّ الوطن من الإيمان.

ولأجل فهم محتوى الإسلام هناك علوم أخرى، من جملتها: علم التفسير، علم شرح الحديث والقسم الأوّل من أصول الفقه، التي تختصّ بالإسلام ولدينا علوم أخرى أيضاً؛ كاللّغة، الصّرف والنحو، والعلوم البلاغيّة (المعاني، البيان، البديع). فنحن نستفيد من هذه المجموعه من العلوم لفهم المراد والمحتوى والمعنى... وينبغي الالتفات إلى أنّ معرفه الصّرف والنحو واللّغة والعلوم البلاغيّة لا يكفي لوحده، فعلى سبيل المثال:

تعبير «ثُمَّ تَابَ اللَّهُ» (٣) لا- يمكن فكّ عبارته بالرجوع إلى كتاب اللّغة، فكتاب اللّغة يقول: تَابَ، يتوبُ مثل آبَ، يؤوبُ والاثنان بمعنى رجّع، يرجع. فكتاب اللّغة لا يقول لنا أكثر من هذا. فيتوب الله إليهم هي كيرجع الله إليهم؛ فكتاب اللّغة لا يستطيع أن يقول ما معنى رجوع الله إلى النّاس.

ونظير ذلك، آيَه وَ عَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ . (٤) فالمعنى اللّغوي للتوكّل هو عبارته عن حطّ الشّخص الحمل عن عاتقه ووضعه على عاتق شخص آخر، وإيكال عمله إلى شخصه آخر مباشرة، ولكنّ هذا، لم يحدّد معنى التوكّل. فتوكّل النّاس على الله ليس هو بمعنى أنّهم لا- يقومون بأيّ عمل. أو كما جاء في معنى الغيب في اللّغة: «ما يغيب عن حواسّك»؛ فهذا المعنى، لا يوضّح معنى الإيمان بالغيب.

ص: ١٩٠

١- (١) . النّص الفارسي: اين وطن مصر وعراق وشام نيست اين وطن جايي است كآن نام نيست، مثنوى «الخبز والحلواء» في ذيل عنوان «تأويل قول النّبي ا: حبّ الوطن من الإيمان».

٢- (٢) . لقب الشاعر الفارسي الشهير جلال الدّين الرومي، البلخي الأصل «المعرب».

٣- (٣) . سورة المائدة، الآية (٧١).

٤- (٤) . سورة إبراهيم، الآية (١٢).

أو آيه يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا ١ فما معنى الإيمان؟ الإيمان يأتي بمعنيين فى اللغة: أحدهما الوثوق والاعتماد والآخر الرضا مترافقاً مع أمل؛ لكن المقصود من الإيمان فى الآية الكريمه لا يحلّ بكتاب اللغة.

وكذا معنى كلمه صعيد فى آيه فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً ٢ - مع أنّه من الممكن تحليلها بكتاب اللغة إلى حدّ ما - تذكر كتب اللغة معنيين لهذه الكلمه ولا- يمكن معرفه أى معنى يراد من هذين المعنيين بمجرد الاعتماد على كتب اللغة. فلو استطعنا فهم هذه النماذج من خلال كتب اللغة والعلوم الأدبيّه لما احتجنا إلى علم التفسير.

فنحن اليوم بحاجة إلى علوم أمثال علم اللغة، علم المعنى أو علم الدلالة (Semantic) ومجموعه علوم يطلق عليها علوم النّقد الأدبى إضافه إلى العلوم التى سبق ذكرها لفهم مثل هذه النماذج؛ فإذا أردنا معرفه معنى الإيمان فى القرآن مثلاً ما هو السبيل إلى ذلك؟

فكتب اللغة طريقها موصد، فلمعرفه مقصود القرآن يُتوسّل عادة بعلم الدلالة والذى يفسّرونه «بإيجاد شبكه معنائه». بمعنى استخراج جميع المقاطع التى ورد فيها هذا اللفظ من النصوص المقصوده؛ ثم ومن خلال قراءه القضية الأولى التى ورد فيها هذا اللفظ نحصل على تصوّر للمراد منه؛ وبضمّ القضية الثانيه بعد ذلك إليه يحتمل أن نلغى جزءاً ممّا تصوّرناه ابتداءً وعلى هذه الشاكلة يتمّ التعامل مع القضية الثالثه، الرابعه و...، فمع كلّ قضيه تنطوى على سلسله معلومات، ستلغى أو تُثبت بعض الأجزاء حتّى يبقى أخيراً القسم الذى ينسجم مع جميع القضايا؛ فهذه المجموعه، تحمل المعنى المقصود للفظ، لإمكان إدراجه فى جميع القضايا؛ افترضوا مثلاً- بأننا لا نعلم أى شىء عن الإيمان؛ وعندما نقرأ يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا ٣ نفهم على الأقلّ أنّ للإيمان ميزتين:

الأولى أنّه ذو مراتب لأنّه لو لم يكن كذلك وكان أمراً متواطئاً لما قال الله يا من له إيمان ليكن لك إيمان؛ إذن فالمقصود هو يا من تمتلك رتبه من الإيمان، ليكن لديك رتبه الأخرى.

الثانيه أن الإيمان أمر اختياري؛ لأنه لو لم يكن اختياريًا، لم يصبح متعلقًا للأمر ولم يقولوا آمن.

إذن، فقد توصلنا إلى معلومات عن معنى الإيمان من خلال هذه الآيه؛ ثم نقوم بتحليل باقى الآيات التى ورد فيها لفظ إيمان على هذا المنوال. وبالطبع فإن القضايا لا تتساوى جميعها بلحاظ أنها تحوى جزءاً معرفياً؛ فلو قيلت «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا» عشر مرّات، فمن المحتمل أن هذه المرّات العشر لا تعطينا أكثر من معلومه واحده؛ أى أننا لا نحصل على معلومات جديده كلّما ازدادت عدد القضايا؛ ولكننا ومن خلال المجموعه التى أعدناها نتوصل إلى معنى ينسجم وجميع هذه المجموعه؛ بعبارة أخرى، فحسب قول فلاسفه العلم، يجب ابتداءً إيجاد نموذج للإيمان فى الذهن، ونختبر هذا النموذج مع كلّ مجهول للقضية. فأى نموذج استطاع أن يخرج بنجاح من اختبار أى مجهول قضيه ورد فيها لفظ الإيمان، يمكن القول عنه هذا هو معنى الإيمان؛ وهذا لا يختصّ بعبارات وألفاظ القرآن. فلو عدل أحدهم بلفظ عن معناه اللغوى، يوجد طريقان لفهم المعنى الذى يقصده: أحدهما أن يصرّح هو بالمعنى الآخر الذى استخدمه فيه والأخرى بواسطة إيجاد شبكه معنائه.

وهذا النوع من الفهم لا- يمكن حصوله من خلال القواعد المتّبعه فى هذه العلوم فحسب؛ بعبارة أخرى، إن علم التفسير، شرح الحديث، أصول الفقه، اللغة، الصّيرف، النحو والعلوم البلاغيه تعدّ شرطاً لازماً لفهم المحتوى والمعنى، ولكنها ليست الشرط الكافى. فيجب علينا معرفه علوماً أخرى مثل علم اللغة المنطقيه، علم اللغة الطّبيعيه وعلم الدلاله.

## ٢. معرفه العلوم الإنسانيه

إن العلوم الإنسانيه وفقاً لتعريفها، هى العلوم التى تختصّ بالإنسان؛ ولهذا فلم يحصل فى هذه العلوم تفكيكاً منهجياً بالفعل؛ فيحتمل دخول جميع الأقسام الأربعه للعلوم الإنسانيه فيها: العلوم الإنسانيه الفلسفيّه، التجريبيه، العرفانيه والتأريخيّه.

فما قاله العرفاء فى مجال نقاط قوّه وضعف الإنسان، قابليه روح الإنسان، ارتباط روح الإنسان بالمبدأ الأعلى، قابليه الرّوح على كشف ولقاء المبدأ الأعلى يعدّ نوعاً من علم معرفه الإنسان، ولكنّ العلم العرفانى لمعرفه الإنسان. والقسم الأعظم من الكتب العرفانيه تختصّ بعلم معرفه الإنسان (الأنثربولوجيا) ويشمل ذلك جميع الثقافات.

والعلم التجريبي لمعرفة الإنسان معلوم أيضاً، علم النفس التجريبي، علم الاجتماع، الاقتصاد وأمثالها فهذه أيضاً علوم إنسانيته تجريبية.

ولدينا علوم إنسانيته فلسفيه أيضاً. فجميع المباحث التي تُطرح في مجال الجبر والاختيار، وما يطرح في باب وجود الروح وموطنها قبل ولوجها البدن، ووضع الروح بعد ولوجها البدن وبعد ذلك، فهي في الواقع معرفه فلسفيه للإنسان. والقسم الأعظم ممّا كان يُطلق عليه علم النفس الفلسفي هو كذلك معرفه فلسفيه للإنسان. ونقول القسم الأعظم، لأنّ بعض المسائل التي كان يتضمّنها علم النفس الفلسفي القديم، أصبح من المعلوم اليوم أنّ موضعها الحقيقي هو العلوم التجريبية، ولكنّ أحد أقسامها ينبغي أن يبقى بحقّ في الفلسفه وينبغي أن تجري بحوث عقلية بخصوصه.

ولدينا العلوم الإنسانية التاريخية؛ فمثلاً علم معرفه الإنسان وعلم معرفه الناس وعلم مطالعه الأقوام والتي تنطوي على بُعد تاريخي.

فإذا أردنا إعادته تأهيل العلوم الإنسانية على أساس ديني كالدين الإسلامي، فينبغي أن يتمّ التأهيل في جميع الأقسام، ولكنّ الاهتمام الأكبر اليوم ينصبّ على العلوم الإنسانية التجريبية كعلم النفس، علم الاجتماع، الاقتصاد وأمثالها. ويجب أيضاً معرفه العلوم الإنسانية، فنريد في الحقيقة أن نقول «لقد عرفنا العلوم الإنسانية» ولدينا كلام آخر بخصوص جميع المواضيع التي تكلمت عنها العلوم الإنسانية. وهذا الكلام الآخر هو ابتداءً وفي ذاته كلام مضموني (Substetial) آخر، ولكن بحوث الميثولوجيا يجب أن تُطرح تبعاً له.

فما الذي علينا أن نقوم به إذا ما أردنا معرفه العلوم الإنسانية؟ يلزم معرفه ثلاثه أقسام في العلوم الإنسانية على الأقل:

القسم الأول، التطوّر التاريخي للعلوم الإنسانية. فما دمنا لا نعرف التطوّر التاريخي لعلم ما فلن نفهم لماذا تمّ قبول هذه النظريه أو تلك من قبل بعض مفكرى ذلك العلم. ففي علومنا مثلاً مادام الباحث لا يعرف السّير التاريخي لمسأله الوجود والماهيه، فسوف لا يفهم سرّ إصرار البعض على أصاله الوجود، أو إصرار البعض على أصاله الماهيه.

فشده الإصرار على أنّ الوجود أصيل أم الماهيه هو لأجل أنّه فيما لو لم تحلّ مسأله أخرى في مكان آخر لم يكن ذلك إلّا لأنّ القاعده المتّبعه لا تبرّرها؛ إذن فالمرحله الأولى، تتمثّل في التطوّر التاريخي للعلوم الإنسانية.

المرحلة الثالثة ميثلوجيا العلوم الإنسانية فإذا لم يعرف الباحث ميثلوجيا علم النفس أو الاقتصاد، ولم يعرف الوضع الزاهن لهذا العلم ولم يعرف من أى نصّ وأى بطون تأريخيه جاءت هذه المشاكل، فكيف بإمكانه عرض كلام جديد؟

فما دام لم يعرف ميثلوجيا العلم الذى يقصده ولم يعرف الأسس التى يتمّ بها إثبات ونقض ذلك العلم، فلا يمكنه نقضه جميعاً أو بعضاً منه ووضع شىء آخر محلّه. فلأجل القيام بهذا العمل يلزم أخذ تأريخ العلم وميثلوجيا العلم بشكل جادّ، وعلى الباحثين معرفه آخر البحوث المنجزه فى كلّ باب. ولأنّه يجب أن يتمّ ذلك بشكل تخصّصى فلا ريب من لزوم تعلّم من يريد العمل فى فرع من فروع العلوم الإنسانية ميثلوجيا ذلك الفرع أولاً. فكلّ علم من العلوم الإنسانية الفلسفيّة التجريبيّة، العرفانيّة أو التأريخيه له ميثلوجيا خاصّه به. فلو أردنا الخوض فى العلوم الإنسانية التجريبيّة فقط فيجب معرفه ميثلوجيا العلوم الإنسانية التجريبيّة. وفى علم النفس، ميثلوجيا علم النفس، وهكذا فى علم الاجتماع وفى كلّ فرع يجب معرفه ميثلوجيا ذلك الفرع. وبالطبع فإنّ العلوم الإنسانية التجريبيّة كعلم الاجتماع ... إضافه إلى ميثلوجيتها الخاصّه بها، فإنّ لديها ميثلوجيا تشترك فيها جميعاً.

### ٣. النقص الموجود فى العلوم الإنسانية الحاليّة

المقدّمه الأخرى هى «وجود نقص فى العلوم الإنسانية الحاليّة» فإذا أراد أحد العدول عن العلوم الإنسانية إثر تعرّفه على الإسلام والعلوم الإنسانية وأراد الإتيان بديل عنها، فمعنى ذلك وجود «عيوب وآفات فيها».

فما هى عيوب وآفات هذه العلوم الإنسانية المستحصلة من غير طريق القرآن والزوايات؟ وما هى مشاكلها المتداوله سواء كانت عرفانيّة، أو فلسفيّة، أو تأريخيه وذلك لوضع علوم إنسانيّة بديله محلّها؟ يبدو للوهله الأولى أنّ بعض ما يعرض فى العلوم الإنسانية لا ينسجم مع ما قيل حول الإنسان فى القرآن والزوايات. الجميع يقولون ذلك ولم يسمع حتّى الآن جواب آخر فى هذا الخصوص. ولأجل أن يكون هذا الجواب متيناً، فهو بحاجة إلى مقدّمه أخرى نتناولها فى المقدّمه اللاحقه.



وقبل بيان هذه المقدمه، أرى من اللازم التمهيد لها بما يلى: ما الشئ الذى جاء الدين عموماً والإسلام خصوصاً ليضعه بين يدى البشر؟ ويُطرح هذا السؤال فى كتب فلسفه الدين تحت عنوان آخر أحياناً، فطريقه سؤالنا تتم بهذا الشكل: ما الذى يريد البائع بيعه إلى المشتري؟ أمّا فى كتب فلسفه الدين فيتّم طرح السؤال على العكس ممّا تقدّم: ما الذى يريد أن يشتريه المشتري من البائع؟ فنقول بخصوص الدين، ما وجه حاجه الإنسان إلى الدين؟ أى إن الإنسان باعتباره مشترياً ما المتاع الذى جاء ليشتريه من حانوت الدين؟ لكنّ هذا الاختلاف فى طرح السؤال لا يؤثّر على محتوى الجواب.

لقد أُجيب على هذا السؤال بأجوبه كثيره جداً أُوردت فى كتب فلسفه الدين ولا أريد التطرّق إليها هنا. لكن، يمكن القول بشكل عامّ إنّ الأجوبه تنحصر لأوّل وهله بثلاثه:

١. لقد جاء الدين ليعطى علماً.

٢. لقد جاء الدين ليعطى قيماً.

٣. لقد جاء الدين ليعطى علماً إضافه إلى القيم.

والمراد من العلم هنا ليس مجرّد العلم التجريبي، وإنّما المقصود المعرفة بالمعنى الأعمّ. فالقول الأوّل يقول إنّ هناك سلسله من العلوم الضروريّه لا- يمكن للإنسان كشفها من خلال الوسائل العاديّه فجاء الدين ليضع هذا القسم من العلوم تحت تصرّف الإنسان؛ وعلى هذا فهذه العلوم لها ميزتان: ضروريّه، ولا يمكن كسبها بالطرق العاديه.

القول الثانى يقول إنّ الدين جاء ليعطى الإنسان قيماً (Value) فحسب. فلم يأت الدين ليقول للإنسان إنّ الواقع (fact) هو بهذا الشكل. فقد جاء الدين ليقول للإنسان إفعال هذا ولا تفعل هذا، يجب أن تكون بهذا الشكل وأن لا تكون بذلك. فلم يأت الدين ليقول إنّ «أ» هو «ب» أو إنّ «أ» هو «أ»، «أ» ليس «ج» أو إنّ «بعض أ» هو «د» و «بعض أ» ليس «د» وأمثال ذلك. وإنّما جاء الدين ليقول كن «أ»، ولا ينبغى أن تكون

«ب». ويقف العلم هنا فى مقابل القيم. (١)

ص: ١٩٥

١- (١). إنّ استعمال العلم فى مقابل القيم يركّز على مقدّمات فى فلسفه الأخلاق. فإذا قلنا بالتّزعه التعريفية (definism) فى فلسفه الأخلاق وعلى الخصوص أحد أقسامها أى الطّبيعيّه (naturalis) فسوف يرتفع

وإذا أردنا استعمال تعبير القدماء مسامحه، فالقول الأول يقول بأن كل قضيه جاءت في الدين هي إخباريه؛ والقول الثاني يقول بأن كل قضيه وردت في الدين إنشائيه، أعم من إنشاء الأمر أو النهي.

والقول الآخر هو أن الدين جاء للإخبار بالواقعات وكذا ليقول أفعلوا أشياء ولا تفعلوا أشياء. ويبدو أن عموم المتدينين يقولون بهذا الرأي.

ونلفت الانتباه إلى هذا المثال: افترضوا أننا نقول «يجب أن يكون  $X$  في نقطه  $a$ » فهذا البيان يعدّ قيمه؛ وافترضوا وجود ثلاث طرق ألف و ب و ج وأنّ طريق ألف يتّصل بنقطه  $a$ ، لكن ب و ج لا يتّصلان بها؛ فإذا قلنا «إنّ طريق ألف يصل نقطه الشّروع بنقطه  $a$ »، أو «طريق ب و ج لا يصلان نقطه الشّروع بنقطه  $a$ »، فهذا مقوله علميه. وبضمّ قيمه «يجب أن تكون  $X$  في نقطه  $a$ » إلى علميه «طريق ألف يصل نقطه الشّروع بنقطه  $a$ ». نستنتج من هاتين القضيتين هذا المنهج ل- $X$  وهو أن: « $X$  يجب أن يسلك طريق ألف» ومن خلال انضمام هذه القيمه إلى العلمين الآخرين، نستنتج منهجين آخرين. « $X$  يجب أن تسلك طريق ب» و « $X$  لا يجب أن تسلك طريق ج».

فهذه القضايا الثلاث الأخيره تبين المنهج. فالمنهج بحدّ ذاته ليس قيمه، وإنّما منفعداً للقيمه افترضوا أن من يقول بأنّ الدين قد أعطانا قيمه؛ قال: يجب أن تكون الحكومه عادله، ولكن لم يحدّد الطّريق أو الأسلوب الّذى يمكن من خلاله تحقيق الحكومه العادله، وأوكل ذلك لاختيار الإنسان فهذا ليس كلاماً متناقضاً. ويمكن أن يقول آخر إنّ الدين وضع القيم والأساليب بين يدى الإنسان؛ ولهذا، لا يمكن أبداً أن يكون لنا منهج، إلّا إذا كان لنا ابتداءً قيمه إضافه إلى قضايا علميه. وبانضمام القيمه إلى القضايا العلميه يتولّد المنهج.

وإذا اعتقدنا بأنّ الدّين جاء ليعطينا علماً فقط، فلا يبقى مجال لطرح بحث المنهج مطلقاً. لكن إذا قلنا بأنّ الدّين جاء ليعطينا قيمه، يطرح عندها بحث المنهج. فيمكن أن تطرح القيمة مع المنهج والقيمة بلا- منهج. فالحالتان محتملتان. وإذا قيل إنّ الدّين جاء ليعطينا علماً إضافه إلى القيمة، فهنا أيضاً تُتصوّر حالتان القيمة مع المنهج و القيمة بلا منهج. وبصوره عامه، فالمقصود من العلم كيفيّة عالم الواقع، الّذى هو أعمّ من الواقعيّات الظّاهريّه والنّفسيه، عالم الواقع الطّبيعيّ وما وراء الطّبيعيّ، والواقعيّات الماضيه والفعلّيّه والمستقبليّه. ولكن عندما نقول إنّ المنهج هو ملتقى العلم والقيمة، فليس المقصود أى علم كان، بل العلم النّاطق إلى الواقعيّه الّتى ترتبط بتلك القيمة؛ فإذا قلنا «يجب أن تكون X فى a» مثلاً. ثمّ نقول «ج تحب د» لا يمكن استنتاج منهج من خلال إضافه هذا العلم إلى تلك القيمة. إذن، لا يمكن الحصول على منهج من أى علم وقيمة كانت.

ومن هنا، ففى القول الثّالث، الّذى يقول بالعلم إضافه إلى القيمة، يمكن أن يكون مع المنهج وأيضاً بلا منهج. (1)

فعلى القول أنّه مع المنهج ينقسم بدوره إلى قولين آخرين:

(أ) إنّ العلوم المبيّنه فى الدّين هى علوم تصنع منهجاً من خلال انضمام القيم فحسب.

(ب) إنّ العلوم المبيّنه فى الدّين هى أعمّ من العلوم الّتى تصنع منهجاً بانضمام القيم ومن العلوم الّتى لا- تنضم إلى أى قيمة ولا تصنع أى منهج.

ويبدو أنّ نظريّه المفكرين الإسلاميين تتمثّل فى الرّأى الأخير الّذى يقول بأنّ الدّين وضع بين أيدينا العلوم والقيم والمناهج وأنّ جميع هذه العلوم لا تنفع فى صناعه منهج.

ولم نعهد مثل هذا التّقسيم حتّى الآن، ولكن لو دقّقنا النّظر فى الآثار الموجوده لأمكننا الحصول دون عناء على مثل هذا التّقسيم الّذى يعود إلى الآراء المختلفه للمفكرين الإسلاميين وغير الإسلاميين فى جوابهم على هذا السّؤال وهو ماذا يريد الإنسان من الدّين؟ أو ماذا يضع الدّين بين يدي الإنسان؟ وقد قيل فى المقدمات السّابقه «وجود نقص فى العلوم الإنسانيّه» وإذا

سألنا ما هو هذا النّقص، يجيب الأغلب بأنّ هنالك كلاماً يقال فى العلوم الإنسانيّه لا

ص: ١٩٧

١- (١). وبالمطّبع فإنّ هناك من يعتقد بأنّ الدّين يبيّن القيمة والمنهج، لكنّ هناك علم يستتر فى ذلك المنهج، يبقى عليه مضمراً ولا يبيّنه. فيقول الدّين مثلاً «يجب على الإنسان السعى فى طريق القرب من الله» و «على الإنسان أن يكون صادقاً». فالعلم هنا هو أنّ «صدق الإنسان يوصله إلى قرب الله» ولكنّه لم يصرّح بذلك.

ينسجم القرآن والزوايات. وتمثل مقدمات هذا الجواب بأن القرآن والزوايات إما أن يكونا من سنخ القول الأول أو الثالث؛ فلو كان القرآن والزوايات مبيّنه للقيم فحسب فسوف لا يكون هناك أيّ عدم انسجام فيما بينها وبين العلوم الإنسانيّة؛ لأنّ العلوم الإنسانيّة تبين العلم في جميع الفروع. إذن يلزم مقدّمه رابعه، وهذه المقدّمه هي أنّ الدّين ليس مجرد بيان للقيمة، وإنّما يضع بين أيدينا العلم (القول الأول) أو العلم إضافه إلى القيمة (القول الثالث).

ويمكن أن تُطرح هنا عدّة إشكالات إليكم تحليلها:

١. إن كان الدّين يتضمّن قيماً فحسب فمن الممكن أن يكون متعارضاً مع العلوم الإنسانيّة؛ لأنّ مقدّمه القيم هي وجود قدره في المأمور أو المنهى عنه، فإذا أثبتت العلوم الإنسانيّة عدم وجود مثل هذه قدره، فستقع في تعارض مع القيم الدّينيّة؛ وبعبارة أخرى، إذا أوحى أحدهم هذه القيمة «يجب أن يكون ل-X فعل a» فسيبدو أنّ مقدّمه هذه القضيه تكون كالآتي «يمكن أن يكون ل-X فعل a ويمكن أن لا يكون» وهذه القضيه، هي علم، لأنّه لو لم تكن مثل هذه المقدّمه، لم يكن هناك أمر ونهي. وهذا ما يمكنه أن يضع العلوم الإنسانيّة في تعارض مع هذا العلم المفترض ويوضح بأنّ X لا تمتلك مثل هذه قدره والاختيار وفي النتيجة، ستكون تلك القيمة معارضة للعلوم الإسلاميّة أيضاً.

وللإجابة عن ذلك ينبغي القول: إنّ القول بأنّ كلّ نهى وأمر يفترض قدره واختياراً هو أوّل الكلام. نعم، إنّ مقدمات بعض الأوامر والنّواهي هي القدره والاختيار، أمّا أن تكون جميع الأوامر والنّواهي كذلك، فهذا محلّ بحث. وقد جاء هذا المطلب في كتاب (العلم والقيم) للدكتور سروس ولكنّه لم يشر إلى من سبق إلى القول بذلك. (١) لقد كان بارتلي أوّل من ذكر هذا المطلب وذلك في كتابه الدّين والأخلاق. (٢) فقد بحث في هذا الكتاب أنواع علاقته الدّين والأخلاق وقسّمها إلى ستّة أقسام. وانجزّ بحثه في الرّأى الثّاني إلى هذه النّقطة وهي أنّ الأوامر والنّواهي تتولّد في مجال القدره والاختيار فحسب. ففي كلّ أمر ونهي يفترض الأمر والنّاهي وجود قدره واختيار لدى المأمور والمنهى، وإلّا لما تمكّن أساساً من الأمر والنّهي، وهو يقول في ذات الوقت؛ بوجود شروط ثلاثه لهذا الحكم؛ أحدها أن تكون هذه القيمة متعلّقه بالإنسان؛ فالقدره والاختيار في قيم معرفه الجمال

ص: ١٩٨

١- (١). عبد الكريم سروس، العلم و القيمة، بحث في علاقته العلم و الأخلاق (الناشر ياران، ١٩٨٢) ص ٢٩١ - ٢٩٢.

٢- (٢). W.W.Bartly III , Morality and Religion in : New Studies in the Philosophy of .Relihion

والتي لا ترتبط بالإنسان مثلاً. ليست مفروضة. النقطة الثانية أن تكون القيمة متعلقة بالفرد وليس الجماعة؛ النقطة الثالثة أنه حتى في حالة مراعاة القيد الأول والثاني، فليس أن أي قيمة تفترض قدره واختياراً. ومع أن بعض القيم روعى فيها القيد الأول والثاني، إلا أنه لم يلحظ فيها قدره واختياراً.

إذن فالجواب الأول الذي يتمثل بهذا الادعاء وهو أن كل أمر وكل نهى يفترض قدره واختياراً. هو على العموم محل تأمل، لكنه مقبول بنحو الموجه الجزئي: فلحظ الطفل على أن يكون ثرياً مثلاً يقال له: «يجب أن تكون لك ثروة لا حد لها» فهل أن مقدمه هذه العبارة «امتلاك ثروة لا حد لها» مقدوره لهذا الطفل؟ أم لا، ليست مقدوره، لكن الهدف هو عدم قناعه ذلك الطفل بحصوله على أي مقدار من الثروة وأن يسعى للكسب الأكثر؛ أي أن العبارة الأخرى لعبارة «يجب عليك كسب ثروة لا حد لها» هي «يجب عليك عدم القناع بأي مقدار من الثروة». (١)

الثاني إن من يطرح مسأله تعارض العلم والدين، ليس هذا هو محل بحثه؛ لأن التعارض يمكن أن يحدث في الشق الثاني فقط وذلك في مقدار قدرات الإنسان والحال أنه لم يطرح أحد تعارض العلم والدين في موارد قدره الإنسان ويطرح هذا التعارض في مجالات أوسع جداً، وليس في هذا المورد المحدود جداً.

٢. إن العلوم الإنسانية لا تشمل العلم فقط، وإنما تشمل القضايا القيمية كذلك.

إن هذا المطلب صحيح، ولكن منطقياً لا يمكننا إيجاد قيمة من خلال وضع مليارات الواقعات إلى جوار بعضها البعض؛ فيقولون مثلاً «الضرب مضر» فمضّر مفهوم قيمى، لكن إذا قالوا «الضرب لا يقلل الأخطاء» فهذه حقيقة. ثم يضيفون «ولا ينبغي إعمال ما لم يقلل الأخطاء» ثم يستنتجون «يجب عدم استخدام الضرب» فهل أن القضية الثانية واقع أم قيمة؟ فلا يمكن إيجاد قيمة من خلال الواقع أبداً. ولكن هناك قيماً كثيرة دخلت في العلوم الإسلامية دون علم وقصد.

فالإنسان يتصور بأنه يتعلم علم النفس أو علم الاجتماع، ولكنه في كثير من الأحيان يُدخل قيماً لا يعلم من أين جاء بها. فإذا أراد الإنسان أن يأخذ الواقعات فقط بنظر الاعتبار،

ص: ١٩٩

فسوف لا يمكنه مطلقاً الحكم ما الذى عليه فعله وما الذى ليس عليه فعله. يقولون «إنّ القصاص يقلل من الجرائم؛ فكلّ ما يقلل الجرائم يجب فعله. إذاً يجب إجراء القصاص» فمن أين جاء هذا؟ صحيح أنّنا يمكن أن نعتبر محاسنتنا ومساوئنا قيماً، ولكن هل أنّ ضمّ آلاف الحقائق إلى بعضها البعض ينتج أمراً جديداً؟ أنا أنفى ذلك؛ لأنّ النتيجة يجب أن تكون تابعه لأخسّ المقدمتين وفقاً للقواعد المنطقية؛ فإذا لم تكن لدينا «يجب» فى المقدّمه، فلا يمكن مجيء «يجب» فى النتيجة.

ويعتقد البعض مثل ميردال بأنّه من غير الممكن استيلاد أيديولوجيّة من العلوم الإنسانيّة. فإذا كان الأمر كذلك، فلماذا تسيطر القيم الماركسيّة والفرويدويّة وأمثالها دون غيرها على تلك العلوم؟ فلنقوم نحن أيضاً بإدخال القيم الإسلاميّة ونؤسّس علوماً إنسانيّة إسلاميّة. لكنّ هذا الأمر يشير إلى أنّه بإمكانكم عرض سلّكم فى هذه السّوق المضطربة، وهو بهذا لم يعرض جواباً منطقياً لبحثنا. فجدالنا كان حول أنّ هذا العمل خطأ من النّاحية المنطقية. ويجيبوا بأنّ الآخرين قد ارتكبوا هذا الخطأ أيضاً، ونحن إنّما نرتكبه لننال فائدته.

فالنّداء الذى يوجّه من يريد تأسيس علوم إسلاميّة إلى جميع علماء العلوم الإنسانيّة هو أنّه إذا كان تأسيس علم إنسانى دون أيديولوجيّة (قيمه) ممكناً، فلمّ جميع علومكم الإنسانيّة الفعليّة ممزوجة بالقيم؟ فإذا كان الأمر كما تدّعون فحاولوا إيجاد علوم إنسانيّة بلا قيم وإذا لم يمكن وجود علوم إنسانيّة دون أيديولوجيّة، فلمّ لا تجيزون العلم الإسلامى؟ فأنتم لديكم علم إنسانى شيوعى ووجودى، فرويدوى وداروينى وليبرالى. ونحن أيضاً نريد أن يكون لدينا علم إنسانى إسلامى. لكنّ الاثنين معاً مدانان من النّاحية المنطقية. لأنّهما فعلاً أمراً هو غير جائز منطقياً. (١) ونحن لا نقوم بإعطاء قيمه حكميّة وإنّما منطقنا هو الذى لا يهتم بإعطاء قيمه حكميّة. وبعبارة أخرى، إنّ النّظر إلى عالم الوجود (الواقع) أعظم من أن يتمّ عن طريق الحسّ والتّجربة، العقل والاستدلال، الكشف والشهود والعلم الحضورى أو النقل، هو مجرّد نظر إلى عالم «الواقع». فكيف يمكن أن نرى «قيمه» من خلال النّظر إلى «الواقع»؟

إذن فقد قيل فى الجواب على سؤال «ماهو النّقص الموجود فى العلوم الإنسانيّة و الذى يجب تلافيه؟»: بوجود تعارض على القول بالنّقص. وفى هذه الحالة يجب أن نثبت بأنّ الدّين

ص: ٢٠٠

قد أعطانا «علماً» أو «علماً» إضافه إلى «قيمه»، أو «قيمه» بالقيد الذى ذكرناه؛ ولكن هذا لا يكفى فاللزام هو الشرط فقط.

الشرط الآخر هو أن الدين يعطينا علماً يتعارض مع العلم المطروح من قبل العلوم الإنسانيه. فمجرد كون الدين قد أعطانا معلومات حول الإنسان ليس هو بمعنى أنه يتعارض مع العلوم الإنسانيه، بل يجب إثبات وجود مثل هذا التعارض. وبالطبع فإنه يمكن ملاحظه التعارض فى بعض العلوم التجريبيه الطبيعیه بشكل أسهل من العلوم الإنسانيه. فعندما تقول العلوم الطبيعیه بوجود سماء واحده فقط والدين يقول بوجود سبع سماوات، فإن التعارض يفهم بشكل أفضل؛ أو عندما نفترض أن الدين يقول إن الأرض ساكنه والعلم يقول إنها متحركه؛ أو أن العلم يقول إن بعض النباتات ذكریه وليس فيها أنثويه لكن الدين يقول إن كل موجود يشتمل على ذكر وأنثى.

ولكن فى أى العلوم الإنسانيه يوجد تعارض مع الدين؟ إن تعارض العلوم الإنسانيه مع الدين هو بمعنى أن هناك نظريه مطروحه قد قبلها أصحاب ذلك العلم قاطبه، لكن هذه النظرية لا تنسجم مع نص روايه أو آيه. وبالطبع أنه من المحتمل وجود تعارض فى بعض النظريات، ولكن ما دامت هناك مذاهب متعدده ولم يقبل جميع العلماء النظريات المعارضه للدين، فلا يمكن القول بوجود تعارض بين العلوم الإنسانيه والدين. ويبدو أنه من غير الممكن إثبات هذه التعارضات فى العلوم الإنسانيه بتلك السهوله. أو على الأقل أن مثل هذه الموارد ليست بذلك القدر من الكثره كى يمكن التحدث عن إعاده تأهيل العلوم الإنسانيه. فمجرد إيراد ملاحظه على علم ما، لا يعد ذلك إعاده تأهيل لذلك العلم. فيجب أن تكون موارد التعارض من الكثره نستطيع معها أن نقول نريد إعاده تأهيل ذلك العلم. (1)

وعلاوه على ذلك، فمن غير المعلوم أننا فى مقام التعارض سنحكم لصالح ظاهر القضايا الدينيه بشكل جازم. وقد قرأنا فى الأصول أو الكلام بأنه إذا كانت ظواهر الآيات والروايات غير منسجمه مع المستقلات العقلية، ينبغى عندها رفع اليد عن ظاهرها والانتقال إلى التأويل كى ينسجم المؤول مع المستقلات العقلية. وهذا يعنى من ناحيه العلم المعرفى وجود مثل هذا الاستحكام فى المعلومات البشريه أحياناً بحيث نضطر معها لتغيير كلام الله فيما لو لم يكن هناك انسجام بينهما، لكنه يطال الظاهر لا النص. وفى رأى أن هذا لا يختص بمجال

ص: ٢٠١

الأحكام الفلسفيّة بل يصدق كذلك على مجال الأحكام التجريبيّة. فإذا قال القرآن والزوايات إنّ أيّ موجود حيّ يشتمل على ذكور وإناث وقال العلم بوجود موجودات ليس فيها ذلك، فلا مفرّ سوى صرف النّظر عن ظاهر الآيه. ففي وَ جَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ ١ إذا قال عالم الأحياء اليوم بأنّ لدينا خمسه موجودات حيّه لا يحتوى تركيبها على HO، فينبغي الإعراض عندها عن ظاهر الآيه ونقول أنّ المراد من «حيّ» الحياه الطّيبه والمراد من «ماء» ماء المعنويّه؛ كما قال به بعض المفسّرين المعاصرين. فعندما تكون لمعلومات الإنسان هذه القدره أحياناً، فإنّه في حاله تعارض القضايا الدّيّيه المقصوده الّتي اتّخذت أساساً لإعاده تأهيل العلوم الإنسانيّه، أو القضايا المرتكزه على تلك القضايا الأوّليه مع قضيه لعلم النّفس، والّتي توجد شواهد تجريبيّه مؤيّدّه لها، يمكنه صرف النّظر عن ظواهر تلك القضايا أو بعضها أو بعض لوازمها وفي النّتيجه زوال ذلك الاستحكام عن تلك القضايا. (١) ولعلّه يقال إنّ قضايا العلوم الإنسانيّه والّتي هي أحكام تجريبيّه لا تتميّز بذلك الاستحكام. فقد تعارف بيننا أنّ «التّجربه رديئه، ولكن العقل لا يعتريه الخلل». أمّا أنّ «التّجربه رديئه» فهذا ما تعلّمناه من الغربيّين، وإلّا فإنّ أرسطو كان يقول: إنّ عناصر البرهان على ستّه أقسام أحدها المجربّات. وقال ذلك أيضاً بعض آخر من الفلاسفه. ثمّ قال بوبر إنّ التّجربه ليست قطعيه؛ لأنّها ترتكز على الاستقراء والاستقراء لا يمكن الدّفاع عنه منطقياً. وبهذا سقطت التّجربه فجأه من عرشها الّذي كانت تعتليه والكلّ يقول اليوم: الأحكام التجريبيّه لا قيمه لها، العقل له قيمه، فما هو العقل؟ وما هي الخصائص الّتي تجعله مصوناً من الخطأ. فالعقل هو أيضاً من القوى المدركه الّتي هي محدوده كالتّجربه. ما الدّليل العقلي أو النّقلي الّذي أقيم على أنّ العقل لا محدوديه له وما يقوله حجّه تامّه. أمّا بوبر فإنّه يقول لا يمكن استنتاج قضيه كليّه واحده من مليارات القضايا الشّخصيه، لكنّه أيضاً لا يقول بعكس ذلك. ويقول إنّ قضيه شخصيه تكفي لأن تنتزع قضيه كليّه منها. فإذا قال أحد الأديان بأنّ كلّ موجود حيّ يشتمل على ذكور وإناث، فهذه قضيه كليّه تُنقض بوجود موجود حيّ لا يشتمل على ذكر وأنثى. وفي منطقنا الموجود أنّ موجه كليّه تُنقض سالبه جزئيه.

ص: ٢٠٢



المقدمه الأخيره تتمثل فى «وجود منهج لإقناع الآخرين بنظرياتنا الدّيتيه» كّنّا نقول حتّى الآن بأنّ المطالب التى قالوها غير صحيحه ونحن لدينا مطالب تتطابق مع الواقع. لنفترض أنّ هذا الادّعاء صحيح. وجاء أحد ليقول، إنّ العلم بمطلب ما، هو غير تعليم ذلك المطلب وإقناع الآخرين به. فما هو منهجكم فى هذا؟ فعلى سبيل المثال، توجد ثلاث طرق لليقين بالقضيّه ١ (P): الإيمان بقائل تلك القضيّه، كوثوق الناس بالأطباء؛ ٢) التّجربه والحسّ بمفاد P؛ ٣) الاستدلال على مفاد P.

فهذا الحصر، ليس حصراً عقليّاً، بل استقرائياً؛ لكنّنا لم نعثر حتّى الآن على طريق رابع. فإذا قال علم النّفس إنكم استخرجتم مطالبكم من القرآن والزّوايات، فكيف لى أن أقبل كلامكم؟ فليس لدى إيمان بكم؛ أو يجب عليكم المعجىء بشاهد تجربى، أو تستدلّون على ذلك. إذن فعندما نريد من الآخرين القبول بالمطلب الذى استخرجناه من الآيات والروايات يجب علينا صرف النّظر عن نسبته إلى الآيات والزّوايات فى مقام التّعليم - لا- فى مقام العلم -؛ وبمجرّد صرفنا النّظر عن التّعبد بقول الشّخص المعصوم أو الله - بسبب عدم اعتقاد المخاطب به - ودخولنا فى أحد الأسلوبين الآخرين، يجب عندها اتباع ميثولوجيتهم، وإلّا لم يقبلوا ممّا شيئاً. فبمجرّد انفصال العلم عن التّعليم والاعتقاد عن الإقناع، يجب أن نصبح كالآخرين. كأتى عالم اجتماع أو عالم نفس آخر. فإذا قبلنا أن نصبح مثل عالم اجتماع عادى؛ وتكلّمنا بكلام ليس له مؤيّد حسيّ وتجربى وليس لدينا استدلال يشبهه، فيجب علينا السيّكوت فى مقام الإثبات ولو كان كلامنا مطابقاً للواقع فى مقام الثّبوت. وهذا يعنى أنّنا عندما نتبع الميثولوجيا المتّبعه فى تلك العلوم، لا- يمكننا عندها أن ندعى إعادته تأهيلها، بل نتكلّم كلاماً جديداً على شاكلة تلك الميثولوجيا، العمل الذى يقوم به جميع علماء النّفس. فجميع علماء النّفس يقولون كلاماً جديداً يركّز على الميثولوجيا المشتركه لعلم النّفس.

ومن المحتمل أن يقال بأنّ المؤمنين بهذه الآيات والزّوايات غير قليلين ونحن نستطيع إعادته تأهيل هذه العلوم لهم وهذه فائده ليست بالقليله؛ ولكنّ هذه الفائده تقتصر على من يوافق أولئك فى استفاده هذا المطلب من الآيات والزّوايات. ولكن يحتمل وجود من لديه تفسير آخر للآيه والزّوايه، أو أولئك الذين يسقطون ظاهرها عند تعارضه مع مفاد الاستدلال أو التّجربه. (١)

تتمثل مهمّة السيّد ملكيان في هذا المقال، بإعادة قراءة مقدّمات من يدّعون إعادة تأهيل العلوم الإنسانيّة، وذلك بناءً على التّعاليم الإسلاميّة. وقد أشار إلى خمس مقدّمات رئيسه. وما هو مؤكّد هنا، أنّه لو تبين عدم صحّة جميع أو بعض هذه المقدّمات، فستنتفى إمكانية العلم الدّيني أيضاً وكان الكاتب يحاول التّلميح إلى ضعف وعجز بعض هذه المقدّمات. ومع أنّه قد صرّح في كتابات أخرى أمثال «تأمّلات في إمكان وضروره أسلمه الجامعات» (١) بإشكاليه إمكان وضروره العلم الدّيني، لكنّه لم يصرّح بمثل ذلك في هذه المقالة. وعلى هذا، فقليل من الالتفات إلى مجموع كتاباته وأقواله، يضعه في صفّ المخالفين لإمكان العلم الدّيني.

إنّ ما جاء في هذه الملاحظات، يقتصر على مطالب هذه المقالة للسيّد ملكيان. وفيما يأتي خلاصّه للمقدّمات المطروحة فيها:

(أ) إنّ الإسلام نعرفه في مجالين البنية والمضمون، أو يجب علينا معرفته لإنتاج العلم الإنساني - الإسلامي وإنّ إمكانية هذه المعرفة مهيتّه بطبيعته الحال.

(ب) من اللّازم معرفه العلوم الإنسانيّة المختلفه، أمثال العلوم الإنسانيّة الفلسفيّة، العرفانيّة، التّاريخيّة والتّجريبيّة، وللوصول إلى ذلك ينبغي أن يتمّ البحث في ثلاثه محاور والتّعريف عليها: المحور الأوّل، التّطوّر التّاريخي للعلوم الإنسانيّة، المحور الثّاني، الوضع الرّاهن للعلوم الإنسانيّة والمحور الثّالث، ميثولوجيا العلوم الإنسانيّة.

(ج) توجد في العلوم الإنسانيّة الحاضره نواقص لا يمكن ترميمها وهي بحاجه إلى بدائل. وتعود هذه النّواقص إلى عدم الانسجام فيما بين الكثير ممّا يقال في العلوم الإنسانيّة والتّعاليم الدّينيّة.

(د) إنّ القضايا الدّينيّة وتعاليم الوحي، إمّا أن تعطينا علماً فقط أو تعطينا قيمه كذلك إضافه إلى العلم؛ ومن هنا، ففي الحالتين، توجد إمكانية بروز تعارض حقيقي فيما بين القضايا الدّينيّة والقضايا العلميّة.

(هـ) والمقدّمه الثّابته من المقدّمات السّابقتين هو أنّ القضايا الدّينيّة تكون مقدّمه على الدّوام في حاله بروز ذلك التّعارض، وتكون نتيجة لذلك بديلاً مناسباً للعلوم الإنسانيّة.

(و) ونحن نمتلك منهجاً شاملاً لأجل إقناع الآخرين بالعلوم الإنسانيّة الإسلاميّة.

ص: ٢٠٤

إنَّ المقدّمتين الأولى والثّانية من نظريّة السيّد ملكيان على أتمّ الصّحّة وعاريه من الإشكال، ومن هنا فهو يورد نقود رئيسه على الفهم الشّائع للمقدّمه الثّالثة وما بعدها.

وستنطرق في هذا المجال المحدود، إلى بيان بعض الملاحظات بخصوص الآراء المطروحة في هذه المقالة:

١. المقدّمه الثّالثة، «وجود نقص في العلوم الإنسانيّة». لقد نسب في هذا القسم إلى الباحثين والمفكرين الدّيتين ملاحظتهم هذه التّقيصه في تعارض وعدم انسجام بعض معطيات العلوم الإنسانيّة مع تعاليم الوحي. ومن هنا، فهو ولأجل إيضاح عدم صحّة هذا الفهم، يرى من اللازم الإشارة إلى مقدّمه أخرى وهي علاقه الدّين بمقولاتي العلم والقيمه. ولكن قبل التّطرق إلى تحليل وتقييم رأى الكاتب حول المقدّمه الرّابعة، نشير إلى نقطه بخصوص نوع التّقائص الموجوده في العلوم الإنسانيّة وهي أنّ التّقيصه الموجوده في العلوم الإنسانيّة لا تنحصر في التّقيصه المذكوره، مع أنّه قد أشير إليها في أغلب الآراء المشهوره والمسموعه. ولكن قد أشار البعض على الأقلّ إلى نقيصه عدم كفاءه العلوم الإنسانيّة الموجوده في الوصول إلى أهدافها المقصوده إلى جانب نقيصه تعارض العلوم الإنسانيّة مع الاعتقادات الدّينيّه.

ومن المؤكّد أنّ جرّ البحث إلى مقوله كفاءه العلوم الإنسانيّة، يؤدّي إلى الخروج عن موضوع هذا البحث، إضافه إلى مواجهتنا مشاكل أخرى، كمايضاح مفهوم المقوله المذكوره. ولم نخرج على ذكر هذه المسأله إلّا لأجل توضيح أنّ إشكاليّه العلوم الإنسانيّة الحاضره من وجهه نظر الباحثين الدّيتين لا تقتصر على عدم انسجام العلم والدّين.

ويمكن في الحقيقة اكتشاف نقائص مختلفه ومن ضمنها عدم الكفاءه في العلوم الإنسانيّة الفعليّه من خلال السعي الدائب لعلماء العلوم الإنسانيّة في طريق تأسيس وعرض نظريّات جديده ويمكن عدّ مسأله تدوين العلوم الإنسانيّة الدّينيّه سعيّاً في هذا الاتجاه.

٢. يرى الأستاذ ملكيان ولأجل القبول بالتّعارض وعدم الانسجام فيما بين الاكتشافات العلميّه والمعطيات الدّينيّه (أي دعوى المقدّمه السّابقه)؛ وجوب وجود سنخيّه فيما بين هذين التّوعين من التّعاليم، من حيث كونهما علماً أو كونهما قيمه أو باللّحاظ المنهجي.

وهو بافترضه أنّ العلم، يعطى علماً فحسب وأنّ القيميّة خارجه عن نطاق العلم يطرح ثلاثه آراء في مجال التّعاليم الدّينيّه: الأوّل، أنّ الدّين يعطى علماً فقط؛ الثّاني، أنّ الدّين يعطى قيمه فقط؛ والثّالث، أنّ الدّين يعطى علماً وكذا قيمه.

ويستنتج استمراراً لذلك فروعاً أكثر من خلال ضمّ بحث المنهج إلى هذه الأقسام، ثمّ يتعرّض إلى كيفيّة تعارض العلم والدين في هذه الحالات:

(أ) إذا كان الدين يعطى علماً فقط، فسيبرز إمكان تعارض المعطيات الدنيّة مع المعطيات العلميّة وسيكون العلم الديني ممكناً بطبيعته الحال.

(ب) إذا كان الدين يعطى علماً وقيمه أيضاً فسيؤدّي انضمام الاثنين معاً إلى إفراز منهج أحياناً وعدم إفرازهما ذلك أحياناً أخرى، وسيبرز في هذه الحالة التعارض بين العلم والدين وكذا إمكانيته تبلور العلم الديني وباعتقاد الكاتب أنّ هذا الفرع معقد آراء كثير من المفكرين الإسلاميين.

(ج) الحالة الأخرى تتمثّل في أنّ الدين يعطى قيمه فحسب. وهو في هذه الحالة يعتقد بعدم بروز أيّ عدم انسجام فيما بين العلم والدين؛ لأنّ العلوم الإنسانيّة تقتصر على بيان الفكر في جميع الفروع؛ وحتىّ فيما لو تعرّضت العلوم الإنسانيّة خطأ أو غفله إلى بيان القيمه أيضاً إلى جانب الفكر، فإنّ هذا لا يولّد قيمه على الإطلاق من خلال إضافته الحقائق بعضها إلى البعض الآخر، لأنّ النتيجة تتبع أحسن المقدّمتين.

وما أُشير إليه في هذا المقال من الشّبهه المعروفة لهيوم والتي ترتبط نوعاً ما بمغالطة النزعة الطّبيعيّة لجي. أي. مور، التي بناءً عليها يعدّ أيّ نوع استنتاج لـ «يجب من موجود» و «موجود من يجب» مغالطة وغير ممكن، لأنّ مثل هذا الاستنتاج غير مجاز منطقياً وهو خارج عن حدود القوانين المنطقيّة.

ومع إنّ الشّبهه الآنفه، صحيحه بلحاظ قواعد المنطق الصّوري، لكنّ السّؤال هو ما السّبب في أنّ القضايا القيميّة أو القضايا المتضمّنه «الأوامر والنّواهي» هي مجرّد أمور اعتباريّة وقيميّة ولا تخبر بأيّ حقيقة وواقعته خارجيّة؟

في مجال التّبرير المعرفي للقضايا المتضمّنه للإلزام والأوامر والنّواهي تُطرح آراء متعدّده، وعلى الخصوص في فلسفه الأخلاق وعلم الأصول، فبناءً على نظريّة النزعة التعريفيّة (Definism) التي هي أعمّ من النزعة الطّبيعيّة (Naturalism) وما بعد الطّبيعيّة (Metaphysicalism)، فإنّ القضايا المذكوره تكون كاشفه عن الحقائق الخارجيّة على الدّوام وتعرّف على أساس الأمور الحقيقيّة والخارجيّة. ومن هنا، فإنّ مثل هذا النوع من القضايا ليست مجرّد أوامر اعتباريّة وقيميّة غير حاكيه عن الحقائق والموجودات.

وبعبارة أخرى، مع أنّ هذه القضايا في صورتها وظاهرها تحوى «يجب» فقط، لكنّها في سيرتها وباطنها تحكى عن «موجود» وتستبطن حقائق في ذاتها وتعبير الأصوليين، إنّ أوامر ونواهي الشّارع، تابعه للمصالح والمفاسد الواقعيّة؛ وعلى هذا، يمكن إرجاعها عليها. ومن هذه النّاحية، يكون الاستنتاج المنطقي لـ «موجود» من القضايا القيميّة المتضمّنه «يجب» ممكناً، لأنّ العمليّة المذكورة هي في الحقيقة استنتاج «موجود من موجود» وليس «يجب من موجود» أو «موجود من يجب».

وبناءً على هذه النّقطة، (١) يمكن القول بأنّ التعارض فيما بين العلم والدّين يكون ممكناً في هذا الفرض أيضاً، ومن هنا، توجد أيضاً إمكانيّة لتحقيق العلم الدّيني.

(د) أنّه حتّى مع القبول بإشكال هيوم الّذى يقول بعدم إمكانيّة استنتاج «يجب من موجود»، يبدو أنّ الفهم الصّحيح لكلام هيوم ليس بهذا الشّكل الّذى يحتمله الأغلبية؛ بل إنّ الالتفات إلى هذه النّقطة هو من الأهميّة بمكان حيث إنّ جهاز العلم المعرفي لهيوم لا- يعترف سوى بأصالة الحسّ والتّجربة، أمّا الانطباعات الحسيّة فهي ليست سوى صوراً ذهنيّة ناظرة إلى الواقع في ذهن الإنسان؛ ولهذا، فاستنتاج «يجب من موجود» في الجهاز الهيومى هو في الحقيقة استنتاج: «يجب من التّجربة الحسيّة» والّتى استدلّ كانت في نقد العقل العملي بالتّفصيل على كون مثل هكذا «يجب» غير طبيعيّة. ويثبت بأنّ القيم والأوامر يجب أن تكون ما قبل التّجريبيّة لكي تكون طبيعيّة. ويثبت في نقد العقل العملي بالتّفصيل بأنّ القضايا القيميّة والأخلاقيّة، خالصة من أيّ نوع من شوائب التّزعه التّجريبيّة ولا- يمكن الاطمئنان بصحّة قضيه أخلاقيّة إلّا أن تكون غير تجريبيّة بشكل قاطع؛ لكن إذا شوهدت شائبه نزعه تجريبيّة في قضيه ما فينبغي الاطمئنان بدخول جوانب غير أخلاقيّة فيها، فهي إذن معيبة وغير طبيعيّة. هذا في حال أنّ كانت يعتقد بوضوح بأنّ تأثير القوانين القيميّة والأخلاقيّة على الإرادة يجعلها متبلوره في قبال معاني الحسن والقبح وأنّ أسس بلوره الإرادة هي أمور حقيقيّة ومرتكزه ومستنتجه من أصول وإدراكات العقل النّظريّ.

ص: ٢٠٧

---

١- (١). إنّ نظريّة التّزعه التعريفيّة الأخلاقيّة لها أنصار كثيرون في الغرب، وأنّ أكثر الأصوليين والمفكرين الإسلاميين يعتقدون أيضاً بهذه النّظريّة، بخصوص القضايا القيميّة والموجبه.

وتوضيح ذلك، أنَّ العمليَّه القائمَه في العقل العملي هي على العكس من السير الإدراكي للعقل النَّظري في العلم المعرفي لكانت. فالعقل النَّظري يتبدى من الحساسيه (sensitivity) ومن خلال مساعدته الحواس التي تسكب مضامينها في قالب الحساسيه يصل أخيراً إلى مبادئ العلم التجريبي من خلال المقولات السَّابِقه للفهم. لكنَّ العقل العملي لا يقتصر على عدم حاجته إلى جهود أو حدس (intuition) وجهاز حساسيه لقضاياها وأوامره، بل إنَّ القانون الأخلاقي هو الذي يؤثر سلباً وإيجاباً على جهاز الحساسيه. وبالطَّبع فإنَّ طريقه استنتاج «ما يجب» بالعقل العملي من إدراكات العقل النَّظري، الذي هو ناظر إلى «الموجودات» قد جاء بالتفصيل في نقد العقل العملي. ومن خلال تحليل كانت هذا، والذي يتطلَّب فرصه أخرى لتفصيله، يعلم بأن كلام هيوم، بخصوص جهاز علمه المعرفي، كلام صحيح فلا يمكن استنتاج «يجب من التجربه» ولا يكون استنتاج «يجب من موجود» ممكناً فحسب، بل هو ضروري ومتحقِّق باستمرار.

هـ-) وقد أُجيب في هذا المقال وفي هذه المقدّمه، عن مسأله طُرحت على شكل إشكال. وتوضيحها أنَّه من الممكن أن يدعى أحد بأنَّ الدِّين وإن كان يتضمَّن قيماً فحسب إلّا أنَّ هناك إمكانيه لأن يكون متعارضاً مع العلوم الإنسانيّه؛ لأنَّ مقدّمه القيم، هي وجود القدره في المأمور أو المنهى عنه، وإذا أثبتت العلوم الإنسانيّه عدم وجود مثل هذه القدره، فستعارض مع القيم الدِّينيّه.

ويكتب الكاتب في جوابه على ذلك: إنَّ افتراض وجود قدره واختيار في كلّ أمر ونهى هو أوّل الكلام وهو الإشكال. ويصرّح حينئذ نقلاً عن بارتلي في كتاب الدِّين والأخلاق إنَّ القدره والاختيار ليست مفترضه في جميع القيم، وإنّما توجد بعض القيم تكون القدره والاختيار غير مفترضه فيها. وكنموذج على ذلك يأتي بمثل تحريض الولد ليكون ثرياً فيقال له: «يجب أن تكون لك ثروه لا حدّ لها». ويوضّح بأنَّ هذا الأمر أي «امتلاك ثروه لا حدّ لها» هو غير مقدور للولد بأيّ وجه من الوجوه. لكنَّ «الأمر» صحيح، لأنَّ الهدف هو أن لا يقنع الولد بأيّ مقدار حصل عليه من الثروه.

ومن الواضح أنَّ هذا الفرض يصدّق في مجال يعطى فيه الدِّين «قيماً» فقط وتكون تلك «القيم» فيه غير قابله للتحوّل إلى «موجودات» وحقائق.

على أى حال، يبدو أن رأى بارتلى غير صحيح؛ لأنّ الأ-صوليين قد أثبتوا، بأنّ جميع أوامر ونواهى الإنسان الحكيم؛ الموجود الحكيم عموماً، والشارع خصوصاً، مشروطه وتفترض قدره والاختيار. فالأمر والنهى دون افتراض وجود قدره للمأمور لا يمكن إدراكها وقبولها بأى وجه كان ومن الطّبعيّ أنّ التّهى والأمر الذى لا يمكن للمأمور والمكلّف به إدراكه وفهمه سيكون لغواً وبلا فائده وأنّ الفعل اللغوى والعبثى لا يصدر من الموجود الحكيم وبالخصوص الشارع، الحكيم المطلق.

ولكن من الواضح أنّ المراد فى المثال المطروح ليس هو المعنى الظّاهرى للأمر أى «الحصول على ثروه غير محدوده»، وإنّما مراد «الأمر» هو الحصول على ثروه كبيره، وعدم القناعه بها. وفى هذه الصوره يكون متعلّق الأمر، مقدوراً بلا ريب و «القدره» هى شرط هذا «الأمر». ومما يؤيّد كلامنا هذا من أنّ الأمر المذكور قد استعمل فى معناه المجازى فى واقع الحال، هو فيما لو أصدر أحد أمر كهذا إلى ولده المريض والعاجز مع أنّه لا يمتلك قدره كسب ثروه كثيره على الإطلاق فإنّ هكذا «أمر» يعدّ لغواً عقلاً.

٣. ويرى السيّد ملكيان بأنّ الشرط الآخر لبروز التّعارض يتمثّل بهذا المطلب، وهو أنّنا إذا قبلنا بأنّ الدّين يعطى علماً، فيجب عندها أن نعتقد بأنّ العلم الذى يعطيه الدّين يتعارض والعلم الذى تعرضه العلوم الإنسانيّه، وإلّا، فسيكون من المحتمل عدم حدوث تعارض فيما بين العلوم التى يعرضها الدّين وعلوم العلوم الإنسانيّه. ويبيّن السيّد ملكيان ذلك التّعارض بهذا الشّكل وهو وجود نظريّه علميّة مطروحه فيقبل عليها أغلب أهل العلم ويقبلونها، لكنّ هذه النظريّه لا تنسجم مع نصّ لروايه أو آيه. وفى غير هذه الحاله، لا يمكن القول بوجود تعارض بين العلوم الإنسانيّه والدّين ما دامت توجد مدارس ومذاهب متعدّده فى العلم ولم يقبل أكثر العلماء النظريّات المعارضه للدّين إلّا بعض باحثى العلم الذين يتّخذون رأياً معارضاً للدّين، ونستنتج حينذاك بأنّ مثل هذه التّعارضات لا- يمكن إثباتها بسهولة فى العلوم الإنسانيّه، أو أنّ مواردها على الأقل ليست بتلك الدّرجه من الكثره يمكن معها المطالبه بإعاده تأهيل العلوم الإنسانيّه.

ومع أنّ مجرّد إيراد ملاحظات على علم ما لا- يمكن تنزيله منزله إعاده تأهيل ذلك العلم، لكن كان من اللازم طرح معيار أدقّ لإعاده التّأهيل يستأهل أن ننسب إليه ونطلق عليه ذلك باللّحاظ الكميّ.

أما أن يأتي السيد ملكيان فيفسر التعارض بمخالفه أكثر باحثي العلم للنظريه المطروحه في الدين، فيبدو أنه كلام غير صائب. لأنه حتى فيما لو لم ينسجم رأى في مسأله طُرحت فيها عدّه نظريات مع الرأى والتعاليم الدينيه، فإن إطلاق التعارض فيما بين الدين والعلم بناءً على ذلك الرأى ممكن في هذه الحاله؛ لكنّ المسأله هنا أنه من المحتمل عدم كون بحث العلم الدينى في مثل هذه الموارد ضرورياً، لأنّ الآراء البديله وغير المخالفه وغير المنافيه للدين موجوده كذلك، إلّا إذا أمكن إثبات أنّ الرأى المستحصل من الدين في تلك المسأله أفضل وأقوى من الآراء البديله الأخرى؛ والتى يبدو أنّ طرح العلم الدينى الإنسانى في هذه الحاله يفسح له مجال أيضاً مع أنّ بحث التعارض غير مطروح.

وأخيراً فمع أنّه ليس من اليسير كشف التعارضات فيما بين الدين والعلوم الإنسانيه، لكن أن ندعى أنّ هذه التعارضات ليست بذلك القدر الذى تحتاج إلى إعادته تأهيل العلوم الإنسانيه وأنّ المشاكل الناتجه عنها يمكن ترميمها بمجرد حذفها وإصلاحها، فهذا أول الكلام وهو بحاجة إلى بحث وتتبع علمى شامل وتقييم كلّ واحده من قضايا العلوم الإنسانيه مع التعاليم الدينيه. ومع هذا فلا يوجد ضمان على عدم اكتشاف مثل هذه التعارضات فى المستقبل.

٤. وقد أورد السيد ملكيان فى قسم آخر أنّه مع افتراض القبول بالتعارض فيما بين العلوم الإنسانيه والدين، فمن المؤكّد واللازم أنّنا لا نحكم باتّجاه تأييد القضايا الدينيه ويطرح شاهد من علم الأصول على ذلك إدامه لكلامه.

ويبدو أنّ ما يعتقده الأصوليون من جواز رفع اليد عن ظاهر النّقل المعارض الذى هو ظنّى لمصلحه العقل المستقلّ أو العقل غير المستقلّ فى مسأله ما؛ إذا كان له حكم قطعى أمر صحيح. ولكن من المستبعد جداً أن يكون مرادهم من هذا الرأى، تغيير كلام الله. لأنّه من الواضح جداً أنّ الأصوليين وبناءً على الأساس المتين للملازمه فيما بين الحكم القطعى للعقل وحكم الشرع قد بادروا إلى مثل هذا الأمر، ولكن ليس من باب استحكام المعلومات البشريه، من حيث أنّها بشريه، وإنّما من جهه أنّها ملازمه لحكم الشرع وقد سبق وأن ثبت بالبرهان قانون الملازمه وإلّا لما أجازوا مطلقاً مثل هذا العمل فى غير هذه الحاله. فمن خلال هذا المبني فى الحقيقه يعتقد الأصوليون بحصول الكشف فى أنّ حكم الله الواقعى، هو ذاته الذى يقوله العقل المستقلّ وأنّ ظاهر النّقل لا يعارض حكم الله فى مثل هذا الفرض. ومن هنا، فإنّ تعميم



كلام الأصوليين في العقل القطعي، على التجارب، التي تُنتج نتائج ظنيّة غير صحيح بالكامل وغير مبرّر. أجل، يجب أولاً إثبات أنّ تجربته تُنتج يقيناً، وثانياً أنّ قانون الملازمه، أثبت التلازم بين حكم التجربة اليقينيّة وحكم الشرع، ثمّ ليصدر مثل هذا الترخيص والذي يمكن رفع اليد من خلاله عن ظاهر النقل المعارض لمصلحه التجربة.

هذا في حال أنّ أيّ من النظريّات الفلسفيّة والفلسفه العلميّه (وعلى الخصوص في العهود الأخيره) لا ترى أنّ التجربة تفيد يقيناً كي يمكن رفع اليد عن ظاهر الدّين لمصلحه العلم التجريبي في رفع التعارض بين العلم والدّين.

٥. إنّ هذه مقاله ترى عدم جواز تدخّل القيم والأيدولوجيات في العلم. مع أنّ أساس هذا الكلام يبدو صحيحاً ولا يمكن الحكم بجواز تدخّل القيم والبواعث في العمل بشكل مطلق، ولكنّ القيم تقوم بالتدخّل في بعض الأمور بشكل قهري؛ وينبغي القول بعدم قدره أيّ عالم و باحث كان مواجهه وإنكار تدخّل القيم في الأفكار والعلوم في هذه الأمور.

أضف إلى ذلك أنّ العلماء واجهوا مشاكل خطيره في ترجيح نظريه على أخرى في موارد كثيره لم يتمكّن المنطق والاختبار التجريبي من إيجاد حلول لها. ممّا دعى العلماء إلى فسخ المجال للجوانب القيميّة للتدخّل في فعاليّاتهم العلميّه. فعلى سبيل المثال، يصرّح انشتاين بأنّ وجود عناصر علم الجمال تمثّل أهميّة رئيسه له في رفض وقبول النظريّات العلميّه. ولهذا، يمكن طرح اقتراح أفضل للحيلولة دون تكرار الأخطاء التي شهدتها تاريخ العلم في مجال السّماح للقيم والأيدولوجيات التدخّل في العلم وهو تحديد مجال تدخّل القيم في الفعاليّات العلميّه من خلال المؤشّرات والمعايير العلميّه المقبولة.

وبعيداً عن هذا، يبدو أنّ هذا التّقد لا يرد على التّعاليم الدّينيّه، فالتّعاليم الدّينيّه جميعاً ناظره إلى الواقع. لأنّه إضافه إلى القضايا الإخباريّة للدين والتي تبين المعارف الحقيقيّه، فإنّ القضايا الإنشائيّه والقيميّه للدين هي وكما تحدّثنا عن ذلك كثيراً كانت تنظر إلى الواقع أيضاً ويمكن إرجاعها إليه؛ ولهذا، فإنّ لغة الدّين ذات نزعه واقعيّه وليست مجرد بيان للقيم والأيدولوجيات التي أثّرت على علوم الإنسان الحقيقيّه وأسقطت كونها حقيقيّه.

٦. المقدّمه الأخرى والأخيره للبحث تتمثّل في أنّ منتجى العلوم الإنسانيّه الإسلاميّه يعتقدون بأنّ لديهم منهجاً لإقناع الآخرين.

وَيَصْرَحُ السَّيِّدُ مُلْكِيَانِ فِي مَجَالِ بَيَانِ هَذِهِ الْمَقْدَمَةِ: بِوُجُودِ ثَلَاثِ طُرُقٍ لِلْإِعْتِقَادِ وَالْيَقِينَ بِقَضِيَّتِهِ p: الْإِيمَانُ بِقَائِلِ الْقَضِيَّةِ؛ التَّجَرُّبَةُ وَالْحَسُّ بِمِفَادِ p وَالْإِسْتِدْلَالُ عَلَى مِفَادِ p.

وَقَبْلَ تَحْلِيلِ وَتَقْيِيمِ هَذَا الْمَطْلَبِ، مِنْ اللَّغَازِمِ الْإِشَارَةُ إِلَى نَقْطَةِ أَوَّلًا- وَتَوْضِيحُهَا أَنَّ الطَّرِيقَ الثَّلَاثَ الْآنْفِ لِلْيَقِينَ بِقَضِيَّتِهِ مَا، تَتِمُّ بِإِحْدَى الطَّرِيقِ النَّقْلِيَّةِ وَالتَّجَرُّبِيَّةِ وَالْعَقْلِيَّةِ. وَبِتَوْضِيحِ آخَرٍ، إِنَّ الْإِسْتِدْلَالَ لَيْسَ أَسْلُوبًا ثَالِثًا، بَلْ إِنَّهُ قَالِبٌ وَصُورُهُ تَتَضَمَّنُهَا جَمِيعُ الْأَسَالِبِ، أَيْ أَنَّ الْإِسْتِدْلَالَ لَازِمٌ لِلْإِعْتِقَادِ وَالتَّصْدِيقِ بِجَمِيعِ الْقَضَايَا، بَيْدَ أَنَّ عُنَاَصِرَ هَذَا الْإِسْتِدْلَالِ تَوْخِذُ أَحْيَانًا مِنَ الثَّقَلِ وَأَحْيَانًا مِنَ الْحَسِّ وَالتَّجَرُّبَةِ وَأَحْيَانًا مِنَ الْعَقْلِ.

لَكِنْ أَسَاسُ مَا طُرِحَ فِي هَذِهِ الْمَقْدَمَةِ عَلَى لِسَانِ الْمُعْتَقِدِينَ بِالْعِلْمِ الدِّينِيِّ، يُمْكِنُ تَوْجِيهِهِ بِهَذَا الشَّكْلِ:

أَوَّلًا، بِمَا أَنَّ الْعِلْمَ الدِّينِيَّ يَطْرَحُ فِي سَطُوحٍ وَطَبَقَاتٍ مُتَفَاوِتَةٍ، فَسَيَكُونُ أَسْلُوبُ إِقْنَاعِ الْأَفْرَادِ إِزَاءَهُ مُخْتَلِفًا أَيْضًا؛ أَيْ إِذَا أَرَدْنَا تَوْضِيحَ الْعِلْمِ الدِّينِيِّ الْمَكْتَشَفِ لِلتَّبْرِيرِ وَإِقْنَاعِ الْمُؤْمِنِينَ بِالدِّينِ، فَسَنَسْتَفِيدُ مِنَ الْأَسْلُوبِ النَّقْلِيِّ. وَ مِنَ الطَّبِيعِيِّ أَنَّ أَصْلَ النَّظَرِيَّةِ، وَكَذَا تَفْسِيرَهَا وَتَحْلِيلَهَا، وَكَذَلِكَ أَسْلُوبُ تَبْرِيرِهَا وَإِقْنَاعِ الْآخَرِينَ بِهَا سَيَكُونُ دِينِيًّا فِي هَذِهِ الْحَالَةِ. وَلَكِنْ إِذَا أَرَدْنَا تَبْرِيرَ ذَلِكَ لِغَيْرِ الْمُؤْمِنِينَ، فَسَنَسْتَفِيدُ عِنْدَ ذَاكَ مِنْ نَفْسِ أَسْلُوبِهِمُ الْإِثْبَاتِيَّ الْمُتَدَاوِلَ. يَعْنِي إِذَا كَانَ سَنُخِ الْقَضِيَّةَ عَقْلِيًّا فَسَنَسْتَخْذِمُ الْأَسْلُوبَ الْعَقْلِيَّ وَإِذَا كَانَ تَجَرُّبِيًّا فَسَنَسْتَخْذِمُ الْأَسْلُوبَ التَّجَرُّبِيَّ وَإِيْجَادَ مُؤَيَّدَاتٍ تَجَرُّبِيَّةٍ كَافِيَةٍ لَهَا. وَمِنْ الْوَاضِحِ أَنَّهُ سَيَكُونُ لَدِينَا فِي هَذِهِ الْحَالَةِ عِلْمٌ دِينِيٌّ فِي رَتَبِهِ أَصْلَ طَرَحِ النَّظَرِيَّةِ وَتَفْسِيرِهَا وَتَحْلِيلِهَا فَحَسْبُ. أَمَّا فِي مُسْتَوَى التَّبْرِيرِ لِلْآخَرِينَ فَلَيْسَ لَدِينَا عِلْمٌ دِينِيٌّ.

ثَانِيًا، حَتَّى وَإِنْ لَمْ تَكُنْ لَدِينَا شَوَاهِدُ تَجَرُّبِيَّةٍ وَعَقْلِيَّةٍ كَافِيَةٍ لِلنَّظَرِيَّةِ الْمُسْتَخْرَجَةِ مِنَ الدِّينِ، فَإِنَّهُ مِنَ النَّاحِيَةِ الْإِثْبَاتِيَّةِ لَيْسَ هُنَاكَ إِلْزَامٌ بِالسَّيِّكُوتِ؛ وَكَذَا لَا يُمْكِنُ إِغْلَاقُ مَلَفِ الْعِلْمِ الدِّينِيِّ بِمَجْرَدِ أَنَّ الْبَعْضَ لَا يُوَافِقُونَا الرَّأْيَ؛ لِأَنَّهُ وَكَذَا يَشِيرُ إِلَيْهِ تَأْرِيخُ الْعِلْمِ فَإِنَّ هُنَاكَ بَعْضَ مِنَ الْعُلَمَاءِ لَا يَرْضَخُونَ عَلَى الدَّوَامِ لِلنَّظَرِيَّاتِ الْجَدِيدَةِ. إِضَافَةً إِلَى أَنَّ الْأَمْرَ لَيْسَ كَمَا يَتَصَوَّرُ مِنْ أَنَّ النَّظَرِيَّةَ تَحْوِي جَمِيعَ قَابِلِيَّاتِهَا بِالْفِعْلِ فِي بَدَايَةِ ظُهُورِهَا؛ وَعَلَى الْخُصُوصِ أَنَّ تَأْرِيخَ الْعِلْمِ قَدْ أَوْضَحَ بِأَنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّظَرِيَّاتِ الَّتِي تَعَدُّ الْيَوْمَ عِلْمِيَّةً وَمُعْتَبَرَةً لَمْ تَكُنْ تَمْتَلِكُ رَصِيدًا تَجَرُّبِيًّا وَعَقْلِيًّا مُنَاسِبًا فِي بَدَايَاتِهَا وَلَمْ تَجِدْ لَهَا مُؤَيَّدَاتٍ

تجربيه أو عقليه مناسبه إلّا بمرور الزّمان. فعلى سبيل المثال، فإنّ النّظريّه النسبيّه لانشتاين فى علم الفيزياء طُرحت فى البدايه من دون مؤيّدات واستدلالات تجربيه كافيه ثم استطاع دينغتون العثور على تلك المؤيّدات بعد عدّه أعوام، وإن أوردت بعد ذلك شبهات على النّتائج المختبريه لدينغتون. (١) ومن هنا، فإنّ الإلزام المذكور، لم يكن مبرّراً ويبدو أنّه بالإمكان عرض نظريّه وصيغه مستفاه من الدّين، وإن لم تنطو على مؤيّدات كافيه؛ لأنّه من المحتمل اكتشاف شواهد العقلية والتّجربيه المطلوبه فيما بعد.

ثالثاً، مع أنّ قبول نظريّه علميه تجربيه يرتبط بإقناع أغلبيه المجتمع العلمى على مستوى العالم ويتمّ ذلك بأسلوب خاصّ يتناسب معها، لكن لم يُتبع نموذج واحد فى أسلوب الإقناع والتّبرير فى مجال العلوم الإنسانيّه؛ وإنّما تُطرح النّظريات العلميه بأساليب متفاوتة وتجد كلّ منها أنصارها الخاصّين بها. وفى ذات الوقت، تعدّ جميعها علميه ولم تكن مسأله اقتناع الأغلبيه بها مطروحه فيها. ومن هنا، فبإمكان نظريّه العلوم الإنسانيّه الإسلاميه أن يكون لها أيضاً أنصار خاصّين بها، والدّين يتمثّلون بالمجتمع المؤمن ذاته ومن المؤكّد أنّ عديدهم ليس بالقليل. (٢)

رابعاً، إنّ التفاسير المختلفه للنصوص الدينيه لا- تتسبّب فى إيجاد مشاكل فى عمليه العلم الدينى، لأنّ هذه المسأله تختصّ بالتّفسيرات المختلفه التى تُستنبط من نصّ ما والتّى سيُقبل منها كلّ ما كان له مؤيّدات نقلية وتجربيه أكثر وأكمل. وهذا نظير ما هو موجود فى العلم التجربى والعلم الإنسانى العادى والدّى تُطرح آراء متعدّده فى مسائله ثمّ يرجّح أحدها لتضمّنه شواهد وأدله كافيه أو أكثر.

ص: ٢١٣

- 
- ١- (١). زيبا كلام، سعيد، فصليه الحوزه والجامعه، العدد ٣٤، ص ١٧٨.
  - ٢- (٢). إنّ ما أشرنا إليه فى هذه المسأله يتّصف بالأسلوب الجدلى وإلّا فإنّ العلم فى نظرنا ومنه العلم الدينى يجب أن يكون كاشفاً للواقع.



إنّ الحديث عن علاقه الإسلام بالعلوم الإنسانيّة والإجتماعيّة أو بتعبير رساتر عن أسلمه العلوم، موضوع كان قد طفى على السطح فى مجتمعنا بعد وقوع الثوره الإسلاميه، وقد ألقى على عاتق المؤسّسات المسؤوله عن التّربيه والتّعليم، وعلى الخصوص التّعليم العالى الاهتمام به وقام بعض المفكرين وأساتذه الجامعات ومسؤولى الأمور العلميه والثّقافيه فى البلاد بالعمل والاعتناء به، وتمّ تقديم بعض التّناجات فى هذا السّيل؛ لكن ظلّ السّؤال المتعلّق بهذا الموضوع على سابق عهده ولم يجد حلّاً شافياً ووافياً؛ فأولاً، ما معنى أسلمه العلوم؟ وثانياً، ما هى الكيفيه والطّريق التى باستطاعتها تحقيق هذه المهمّه؟

إنّ حكاياه أسلمه العلم أقدم من ذلك بالطبع ولم تختصّ ببلادنا ومجتمعنا فحسب، بل إنّها لا تختصّ بالمجتمعات الإسلاميه وأتباع الثّقافه والمدرسه الإسلاميه. ولطالما شغل هذا السّؤال أذهان المفكرين منذ القدم وظهر مع ظهور الأيديولوجيات حتّى غير الدّينيّه، منها فى المجتمعات الحكوميه منذ أمدٍ بعيد، وقد قدّمت إجابات وعُرّضت أفكار حوله ولازالت تلك الأسئلة والإجابات حيّه تقتضى تحليلاً ودراسه مستمرّه ومتجدّده.

إذن يمكننا استبدال تعبير أسلمه العلوم بدينه العلوم، أو حتّى يمكننا وضع تعبير أعّم، أى أدلجه أو مذهبه العلم بدل دينه العلم، ونسأل هل أنّ العلم الدّينى، أو العلم المذهبى

والأيدولوجى ممكن وفعلى أم لا-؟ وعلى فرض كونه ممكنًا، كيف يمكن جعله واقعياً واستيلاد مثل هذا المولود وتحقيقه على أرض الواقع؟

وقبل الخوض فى البحث الأساسى، ينبغى أن أذكر بأن هذه الندوة تقيمها جمعيتهم علماء علم الاجتماع، ولذا فإن أغلب بحثنا سيرتبط بأسلمه ومذهبه العلوم الاجتماعيه والإنسانيه وهو ما يمتثل النقطه والسؤال المهم فى المجال الثقافى؛ لأنه ما لبث أن غُصَّ الطرف عن مذهب العلوم الطبيعیه- التجريبيه ليس فى مجال الثقافه الإسلاميه فقط وإنما فى المجالات الثقافيه غير الدينيه ورُكزت الجهود على مذهب وأدلجه العلوم الإنسانيه.

أمّا لماذا تركّز هذا الاهتمام بهذه العلوم ولماذا وُجد مثل هذا التصوّر من أنّ الحلّ الممكن لذلك هو العلوم الإنسانيه، وليس الطبيعیه والتجريبيه، فهو ينطوى على سرّ ينبغى الكشف عنه ضمن هذا الحوار.

سأبتدى حديثى من أنّ بعض مجدّدى أهل السّينّه من غير علماء الدّين كان أوّل من أطلق نداء **Islamization of Know** (أسلمه العلم). وأنّ التّحديد الدّقيق لرائد هذه الفكره الذى طرح هذا الشّعار ليس بتلك السّهوله والوضوح؛ وذلك لوجود نزاع فى أوساط أتباع هذه الفكره كما فى باقى الأفكار الأخرى الّذين كنّا قد تعرّفنا عليهم فى تأريخ العلم، فيدعى كلّ منهم سبقه الآخرين، وحسب علمى فإنّ تعبير **Islamization of Know Ledge** كان قد أُطلق أوّل مرّه عام ١٩٨٢ من قِبل أحد الأساتذه المسلمين فى الجامعات الأمريكيه، والّذى يدعى إسماعيل الفاروقى. وكان قد عُقد مؤتمر فى مكّه قبل هذا التّاريخ وذلك عام ١٩٧٧ بخصوص التّربيه والتعليم الإسلامى وطُرحت فيه جذور هذه الفكره. وقد ادّعى أحد الأساتذه المسلمين المعروف بنقيب العطّاس الّذى يتولّى حالياً إداره ورئاسه المؤسّسه الدّوليه للحضاره والفكر الإسلامى فى ماليزيا بأنّ هذه الأطروحه والاصطلاح أوّل ما جاءت على لسانه وأنّ إسماعيل الفاروقى قد تبنّاه منه وأدّعى حدوث سرقة علميه فى هذا المجال ولم يقتصر الأمر على سرقة أصل الاصطلاح وأصل الفكره منه بل إنّها قد استُخدمت بشكل سوقى، وقد قام من لم يعرف قدرها الحقيقى بترجمتها إلى معانى تافهه، وعلاوه على ذلك فقد مورس نوع من السّداجه فى مقام تطبيقها وإعمالها.

وكما أشرت آنفاً فقد طُرِح مفهوم أسلمه العلم أو تطهير العلوم الإنسانيه والاجتماعيه من العناصر والعقائد غير الإسلاميه أو ضدّ الإسلاميه فى مجتمعنا بعد

الثّوره، وتمّ إنجاز أعمال - جزئيه أو كليّه - فى هذا المجال ومازالت الجهود تبذل لمتابعه هذه الفكره.

وإذا ما عدنا قليلاً إلى الوراء وأردنا تمحيص مفهوم العلم الأيدىولوجى أو العلم المذهبى، يلزم التّطرّق عندها إلى العهد الذى ظهرت فيه فكره تنافى أو تعارض العلم والدّين فى المجتمع الأوروبى. فإنّها قصّه يعرفها الجميع، حيث لم تطالب الكنيسه أمثال غاليليو بدينه أو نصرنت علم الفيزياء أو الرّياضيّات أو الجيولوجيا (علم طبقات الأرض)، بل كان أكثر ما ترجوه وتطلبه أن لا تتنافى هذه العلوم مع الفكر المسيحى وتعاليمه الدّينيّه. ومع أنّ هذا التّزاع لم ينته بظاهره لمصلحه الدّين، إلّا أنّه كان فى الحقيقه نزاعاً عمّت فائدته العظيمه طرفى التّزاع وأدّى إلى تطوير علماء العلوم الطّبيعيّه أفكارهم وتطبيقاتهم بشكل أفضل وأكثر وأن يكتشفوا بشكل أفضل جوهر ماهيّة العلم وأن يحدّد أنصار الدّين والقادّه الدّينيين دائره الدّين وجوهر الفكر الدّينى بصوره أحسن وأن يحولوا على الأقلّ دون وقوع هذا التعارض والتّزاع فى المجالات التى لا يكون فيها ضرورياً.

وقد تكرّر هذا الصّراع فى القرن العشرين أيضاً وذلك فى الاتّحاد السّوفيتى السّابق، فوجود حكمومه أيدىولوجيه ومذهبيه فيه، فقد شدّدت على لزوم أن تمرّ جميع العلوم من غربال الأفكار الأيدىولوجيه لإحراز عدم منافاتها لها على أدنى تقدير.

وقد وقعت حوادث مرّه فى الموردین الآنفين غدت عبره للعلماء، إلى درجه أنّه فيما لو أراد أحد التحدّث عن مذهب ودينه العلم فقبل أن تتوجّه الأذهان إلى الموازين المنطقيّه لتقييم هذه المسأله فإنّها تتجه صوب تلك الحوادث المرّه فيقوم برفض هذه المقوله بأساليب غير منطقيّه وبشكل ساذج وبلا مبالاه؛ ما أريد قوله أنّه من المحتمل أن لا يوجد ذلك العدد من المؤيدين فى أوساط العلماء والباحثين فى العلوم التجريبيه لفكره مذهب العلم بل إنهم يعتبرونها ميراثاً مستهلكاً أثبتت فشلها يوماً ما ولم تحرز درجه مقبوله؛ ويوجد أيضاً من يعقد عليها الآمال جهلاً وسذاجه، وبسبب عدم اطلاعه على سابقاتها التّاريخيه يريد إنعاش حادثه كانت قد سقطت فى الامتحان من جديد، دون أن يكون هناك أمل حقيقى فى بثّ الرّوح فيها من جديد. فهذا هو الموجود فى أذهاننا وما يجرى فى وجداننا عن تلك الفكره فعلاً وذلك بسبب تلك السّوابق التّاريخيه؛ ولكن سواء كان جواب هذه المسأله هذا أو

ذاك فإننا لسنا بغنى عن بحث منطقي دقيق فيها ومن اللازم تشريح كآفه جوانبها. فإن بعض من يسعى أحياناً لإظهار انسجام بعض المطالب العلميه مع المطالب الدينيه أو استخراج المطالب العلميه من بطون النصوص المذهبيه يعدّه البعض من رواد فكره مذهب العلم - السّيدج -، وما ذلك إلّا لأجل عدم وضوح تلك الفكره. ولم يقتصر وقوع ذلك فى العالم الإسلامى فحسب بل تعدّاه إلى العالم المسيحى كذلك. فالكاتب والمؤرخ البارز السيد اندرو هال يقول فى كتابه معركه العلم واللاهوت: إنّ التعارض بين العلم واللاهوت يمرّ عادة بثلاث مراحل، أى أنّ كلّ مسأله منه تطوى هذه المراحل الثلاث الواحد بعد الأخرى:

المرحله الأولى، عباره عن مرحله التعارض المباشر والرّفص والإنكار دون تكلف أو مبالاه؛ وتطرح مسأله علميه فى هذه المرحله ويبادر المتكلمون والمفسّرون وعلماء الدين إلى اتّخاذ موقف تجاهها ويقومون برفضها وإنكارها من موقع دينى.

المرحله الثانيه، تتمثّل فى أنّ موقف علماء الدين والمفسّرين يعود أكثر ليّناً بعد مرور فتره تترسّخ فيها تلك المسأله العلميه شيئاً فشيئاً فى الأذهان وتخفت أصوات المعارضه والنقد والإنكار، حتّى أنّهم يأخذون بالتّصريح بعدم منافاتها ومخالفتها للنصوص الدينيه.

وفى المرحله الثالثه، يخطون خطوه أوسع من ذلك، فيتحدّثون عن أنّ النصوص الدينيه تتضمّن هذا المطلب إلّا أنّنا لم نكن ملتفتين له حتّى اليوم ويقومون بذكر قرائن لاستخراجه وإستنباطه من النصوص المذهبيه. فما ذكرناه من تلك المراحل له نظائر فى العالم الإسلامى، وكان قد ابتدأ فى أماكن أخرى وشمل جميع البلدان، وتبرز فيه وحده التجربه البشريه بشكل لا غبار عليه؛ أى ما من حلّ أو ابتكار تتوصّل إليه فى هذا المجال إلّا وتمّ على إيدى الآخرين أيضاً. فقد كانت أساليب وطرق الثقافات المختلفه تتشابه تقريباً فى مواجهه المكاسب البشريه ونتائج الوحى.

وينبغى اعتبار هذه التّحرّكات والجهود تسير فى طريق مذهب العلم نوعاً ما. وأنّ باعثها واضح جدّاً. فالإيمان أمر يرتبط بجميع شؤون الإنسان، فهو ليس بالشّىء الذى يواجهه بالسخرية؛ فعندما يؤمن شخص ما بمذهب معيّن فإنّه سيقوم بالتّضحيه حتّى بعقله فى سبيل ذلك المذهب. فالتّضحيه بالزّوج والكرامه والمال تعدّ خطوه أدنى من التّضحيه بالعقل. فإنّ التّضحيه به تعدّ أعظم خطوه تتخذ تجاه المعشوق والمحبوب ومن أشرف الأعمال التى لا



تتأتى إلّا من أصحاب المستويات العليا فى الفكر الإنسانى؛ أشرف عمل من أشرف طبقه فى المجتمع؛ فليست هى من الأعمال التى يُقدم عليها العوام؛ فالعوام لا- ينظرون إلى العلم بمعناه الدقيق ولا- إلى الدّين بصورته التّحقيقية. فالمحقّقون هم الدّين يتعلّمون العلم بشكله التّخصّصى ويفهمون الدّين بشكله التّحقيقى وأنّ نتيجته التّعارض فيما بين هذا التّخصّص وذلك التّحقيق هو تقديم الإنسان عقله كأعظم قربان على مذهب مذهب المحبوب والمعبود فى إطار ذلك الإيمان، وأن يغضّ الطرف ولو مؤقتاً عن تخصّصه.

إذن فإنّ لمذهبه العلم باعناً قوياً وهذا الباعث القوى هو إيمان النّاس الشّديد بمذهبهم.

وهناك باعث آخر هنا أيضاً ويعدّ باعثاً مباركاً ويستحقّ التّقدير وهو عبارته عن ترافق جميع الحقوق والحقائق فى العالم مع معرفتها. فإذا كان المسلمون يعتقدون بأنّ مذهبهم مذهب الحقّ وأنّهم يؤمنون به ويعشقونه بسبب تلك الحقائق ولديهم فى ذات الوقت معرفته بفرع من فروع العلوم واعتقدوا بأنّ معارفهم فى ذلك الفرع حقائقه نوعاً ما، فوفقاً لتلك المقدّمه فإنّ هذين الحقيقتين غير متنافرتين فيما بينهما ولا- ينبغى أن يكون هناك تعارض فيما بينهما لا- ذاتاً ولا ثبوتاً، وإن وُجد مثل ذلك التّعارض فهو ظاهرى وشكلى ومن الممكن رفعه، فمن الممكن أن نعلم شيئاً فى مورد معيّن ونعلم شيئاً آخر فى مورد آخر فنعشق الاثنين ونقبلهما معاً فى ذات الوقت الذى نشاهد وجود تعارض وتنافٍ فيما بينهما.

ويوجد هنا باعث ثالث إلّا أنّه ليس عامّاً وربّما يؤدّى إلى خلق مشكله أحياناً وهو الاعتقاد بجامعيه المذهب. ففى أى مكان تظهر فيه مثل هذه الفكرة لابدّ وأن تؤدّى إلى مذهب العلم. فإذا اعتقد شخص ما بأنّ المذهب الذى يعتقده به جامع وكامل، فيعنى ذلك أنّ جميع الأشياء اللّازمه قد تمّ ذكرها فيه، وفيما لو سألته عن ذلك فسوف يجيب عن ذلك بالإيجاب، وينتهى قسريّاً ومنطقيّاً إلى هذه النّتيجه وهى أنّه بالإمكان استخراج العلوم ومن جملتها العلوم الإنسانيّه من ذلك المذهب.

وأنّ النّتيجه الطّبيعيّه لمثل هذا الموقف لا تتمثّل فى عدم لزوم تعارض العلوم الإنسانيّه مع الدّين والمذهب، بل إنّ نتيجتها هى وجوب التّمكن من استخراجها منه وهذا يختصّ بالعلوم الإنسانيّه فقط؛ لأنّ أغلب أتباع المذاهب الدّينيّه والأيدىولوجيّة يعتقدون بأنّ الأيدىولوجيات إنّما جاءت لهداية الإنسان وتدبير شؤونه وأنّ العلوم الطّبيعيّه والتّجريبيّه تقع

خارج نطاق هذه الدائرة؛ لذا فلا يخوضون في الحديث فيها لا نفيًا ولا إثباتًا. هذه هي مجموعته العوامل والبواعث التي تدعو أتباع المذاهب الدينية والأيدولوجية كي يقوموا إما بمذهبه العلم بمعنى اقتباسه واستخراجه من بطون المذهب وإما بالإجابة عن قلقهم هذا بشكل لا يُبقى على أقل تقدير تعارضاً فيما بين علمهم المحبوب ومذهبهم المعبود ليزيلوا هذه المشكله عن طريقهم. كان هذا عرضاً للمسأله وللبواعث التي تكمن خلفها.

ولأجل أن يكون الموضوع واضحاً من الناحية المنطقية، ينبغي ابتداءً النظر في الشيء الذي يمكننا من خلاله معرفه العلم والدين، كي نحكم بعدها بخصوص العلاقة التي من الممكن أن تكون بينهما. ولا نخوض في أي بحث بخصوص تعارض العلم والدين؛ فحديثنا يقتصر على إمكانيه خصوص العلم الديني أو العلم المذهبي وبأي معنى يكون حاصلًا وبأي معنى لا يكون حاصلًا وغير معقول.

نستطيع أن نعرف العلم من خلال موضوعه أو منهجه أو غايته وسنأتي على ذكر كل منها خلال بحثنا هذا، ويمكننا على أساس كل منها توضيح فيما لو كانت النسبه بين العلم والدين هي نسبه استخراج أحدهما من الآخر أم لا. ونذكر ابتداءً مثالاً ربّما يكون ساخرًا من جانب لكنّه يوضّح الموضوع من جانب آخر. كان أحد علماء الاجتماع في ماليزيا مخالفًا لمسأله أسلمه العلوم، فقال: كنت قد طرحت في ذلك المؤتمر (مؤتمر التربية والتعليم الإسلامي في مكّه ١٩٧٧) هذا السؤال: هل أنّ لدينا درّاجه هوائيه إسلاميه أم لا؟

وقد كان واضحاً من وجهه نظره عدم وجود درّاجه هوائيه إسلاميه. فإذا سألنا الآن هل أنّ لدينا درّاجه هوائيه إسلاميه أم لا؟ (ركوب الدرّاجه الهوائيه يعني حفظ التوازن عليها وتحريك القدمين والضغط بهما على الدّواسه وتحريكها) من المحتمل أن لا يوجد بيننا مُنكراً ومخالفاً في أنّ لهذا الأمر طريقه وأسلوباً معيّناً ولا يوجد فرق بين المسلم وغير المسلم بلحاظ حفظ التوازن على الدرّاجه وتحريكها ويلزم على الاثنين بذل جهد متماثل وطّيّ تجربه معيّنه كي يمكنهما ركوبها. ثمّ إذا سألنا «لأيّ شيء نركب الدرّاجه؟» فهل يوجد في ذلك الشيء الذي نركبها لأجله مسأله إسلاميه وغير إسلاميه، أجل فهناك من يعتقد بذلك؛ وبالإمكان القول هنا أجل إنّ للدرّاجه الهوائيه غايات متعدّده، الدّهاب إلى أماكن مختلفه ولذا يمكن الكلام عن كونها إسلاميه أو مذهبيه وغير مذهبيه. فإذا كانت هذه المقدمات

صحيحه على وجه العموم، فسنعرف ما السبب في عدم وجود درّاجه إسلاميه وغير إسلاميه، لأنّ كيفية الدّراجة واحده فإذا نزعتم منها إطاراً أصبحت بإطار واحد وإذا أضفتم إليها إطاراً أصبحت بثلاثه. على أيّ حال، فلا ينبغي أن يكون لها أكثر من إطارين؛ إذن فمعنى هذا الكلام من أنّه لا يمكن أن تكون الدّراجة الهوائيه بكيفيات متعدده كي تكون إسلاميه مرّه وغير إسلاميه أخرى. وكذلك، لا يمكن أن تكون على أنواع متعدده فيكون نوع منها إسلامياً وأنواع أخرى غير إسلاميه؛ لكن إذا أتينا إلى الغايات، ولأنّه من الممكن أن تكون هناك عدّه أنواع من الغايات، فيمكن التحدّث فيها عن كونها إسلاميه أو غير إسلاميه.

النتيجه أنّ هناك ضابطه وهي أنّه إذا لم يكن للشّيء أكثر من نوع واحد، فلا يصدق عليه أن نسمة مرّه بالإسلامي وأخرى بغير الإسلامي؛ فلا وجه للحديث عن كونه مذهبياً أو غير مذهبى، لكن إذا أمكن حصول عدّه أنواع أو عدّه أطروحات لماهيه ما، فسيعقل عندها (ولا نقول صحيحاً على وجه اللزوم) الحديث عن كونه مذهبياً أو غير مذهبى، إسلامياً أو غير إسلامى. والمثال المذكور يوضح ذلك بشكل كامل، لأنّ عالم القيم وعالم الغايات عالم لا يمكن حدوث التعدّد والتنوّع فيه، ففي تلك الحالة يمكنكم الكلام عن المذهبيه وغير المذهبيه.

ونتابع بحثنا بعد هذه المقدّمه. فقلنا إنّ العلم إمّا أن نعرّفه من خلال الموضوع، أو الغايه أو المنهج ولكلّ منها مقام ثبوتى (مقام ذاتى) ومقام تحقّقى ووقوعى؛ أى من الممكن أن يكون التعريف الواقعى لعلم ما غير التعريف الّذى عرضناه له فعلاً؛ وكذا المنهج الواقعى والصّحيح للعلوم فمن الممكن أن يكون غير تلك المناهج الّتى نعدّها نحن صحيحه ونعمل بها؛ ومسأله الغايه أيضاً على هذا المنوال؛ إذن فتوجد لدينا فى الحقيقه ستّ مقولات: مقوله الموضوع، مقوله المنهج ومقوله الغايه ويوجد لكلّ واحده منها مقام ثبوت وكذا مقام ظهور أو إثبات. ويمكن بحث المسأله فى كلّ من هذه المقولات:

### حكم المسأله بلحاظ أصاله الموضوع

يبدو أنّه ليس من المناسب أن يوجد خلاف فى أنّ كلّ علم له موضوع معيّن فلا يكون موضوع العلم اختيارياً. (1) فعلم معرفه الوجود أو معرفه الإنسان أو علم النباتات مثلاً له موضوع

ص: ٢٢١

محدّد وأنّ لهذا الموضوع المحدّد تعريفاً محدّداً أيضاً. سواء عرّفناه بشكل صحيح أم لا، أى أنّ الإنسان، ليس له تعريف إسلامي وغير إسلامي. فالإنسان موضوع محدّد وهذا الموضوع المحدّد ذو هيكل محدّد؛ فإذا عرفنا هذا الهيكل كما هو فعلاً، نكون قد وصلنا إلى التعريف الحقيقي للإنسان، وللإنسان هذا أحكام وخصائص، وبتعبير المناطقه عوارض ذاتيه محدّده فإذا توضّعنا إلى تلك العوارض الذاتيه، نكون قد أكملنا علم معرفه الإنسان. فلا معنى لأن نقول بوجود نوعين من الإنسان؛ إنسان إسلامي وإنسان غير إسلامي، أو نوعين لتعريف الإنسان؛ تعريف إسلامي وآخر غير إسلامي، أو نوعين من العوارض الذاتيه للإنسان؛ عوارض ذاتيه إسلاميه وعوارض ذاتيه غير إسلاميه. فلا وجود سوى لنوع واحد ممّا تقدّم وضابطه ذلك أنّه إذا لم يكن لماهيه ما سوى نوع واحد فستنتفى بشكل كامل مسأله كونها إسلاميه ومذهبيه أو لا. فقصّه الإنسان وأحكامه وعوارضه وكيفيته هي ذاتها قصّه الدّراجة الهوائيه وكما كان بديهيّاً فيها عدم وجود دخل للمذهبيه وغير المذهبيه فيها، فالكلام ذاته يجرى هنا أيضاً. وفيما لو أردنا بيان هذا الموضوع بشكل منطقي وموجز، فينبغي أن نقول بعدم وجود شيء له ماهيتان ولأنّ التعريف يقع على الماهيه، فلا يكون له تعريفان؛ وهذه الصيغه لا -علاقه لها بالمذاهب والأيدولوجيات وكيفيتها ومستقلّه عنها. وحتى لو لم انواع هذه المقدمات المنطقيه واقتصرنا على الرجوع إلى العلوم ذاتها - كما نعرفها - فقط، فإنّ تصديق هذا المعنى غير عصي على الأفهام. على أيّ حال، فالفيزياء لها تعريف ومنهج ومسائل محدّده ولديها إجابات عن هذه المسائل فلو أراد مذهب من المذاهب تأسيس علم للفيزياء فيجب عليه إقامته على نفس هذا التعريف لعلم الفيزياء؛ لأنّه إذا أسّس علم بتعريف آخر فلن يكون ذلك العلم علم الفيزياء.

وتقوم هذه النتيجة على هذا الافتراض المنطقي «إنّ تمايز العلوم بتمايز موضوعاتها». فعلى أساس ذلك يمكن في الحقيقة الادّعاء بشكل صريح وواضح ومنطقي بأنّه ليس لا توجد لدينا فيزياء إسلاميه فحسب، بل لا يوجد لدينا علم اجتماع إسلامي أو فلسفه إسلاميه أيضاً. وليس لا يوجد لدينا علم اجتماعي إسلامي فقط، وإنّما لا يوجد لدينا علم اجتماع مسيحي أو شيوعي كذلك؛ يعنى أنّنا عندما قلنا بأنّ التعريف واحد والماهيه واحده والموضوع واحد، فإنّ ذلك مستقلّ عن جميع الأيدولوجيات والمذاهب ونكون في الحقيقة قد وهبنا التعريف وموضوع العلم استقلاله

مقابل جميع ذلك. فهذا هو معنى تدويل وتعميم هويه العلم. أى أن العلم واحد فى جميع الأماكن. فالجزء الذى ينتجه المسلمون من الفيزياء والجزء الذى ينتجه غير المسلمين منها متحد جميعه وذو وحده تعريفه وتركيبه واحده. فالأجزاء المختلفه لعلم الفيزياء التى تُنتج فى نقاط مختلفه من العالم وفى ثقافات متعدده لا تتعارض ولا تتناقض ذاتياً مع بعضها البعض. فهؤلاء جميعاً يصنعون معاً علماً واحداً؛ لذا فليس لدينا سوى فلسفه لا أكثر قد تم ذكر أبعادها المتعدده من قبل فلاسفه متعددين. ولا تنتشر هذه الأبعاد المتعدده فى العرض الجغرافى فحسب بل إنها تنتشر على طول التأريخ أيضاً؛ وبالطبع لا يعنى هذا عدم وجود اختلاف فى الرأى فى الفيزياء أو نقض أو إثبات أو تأريخه فيها. فهذه جميعاً تمثل لوازم وجود علمي باسم الفيزياء ولها جميعاً وحده موضوع ويمثل هذا الموضوع محوراً وعموداً وخيمه تستظل جميعها به ويهبها وحده وهويه واحده.

### حكم المسأله بلحاظ أصاله المنهج

إذا ما عرّفنا العلم على أساس المنهج ورأينا أن تمايز العلوم يقوم على أساس تمايز مناهجها فسنصل إلى ذات النتيجة؛ لأن المنهج هو أيضاً أمر غير اختياري، فلأجل أن نصل إلى حقيقه هل أن هذا الشيء هو نتيجة لشيء آخر أم لا، لا نمتلك مناهج مختلفه، أمثال الاختياريه والاعتباريه والتوافقيه والإبداعيه. فإن هذا العالم فى الحقيقه، يصل المقدمات بالنتائج من خلال طرق محدده. فالمقدمات فيه مولده للنتائج والمنهج ليس شيئاً آخر غير هذا. فالمنهج عباره عن كشف هذا المعنى وهو كيف وبواسطه أى مسير تنتهى المقدمات إلى نتائج. ومن المحتمل أن تكون المناهج معقده، لكنها ليست شيئاً غير هذا. فلسنا نحن الذين نصل المقدمات بالنتائج؛ لأننا فى هذه الحاله سنغرق كاملاً فى النسبيه (rel vism) ويعطى كل شخص منا الحق لنفسه فى الوصول من مقدمات معينه إلى النتائج التى يرتضيها مما يعنى عدم حصولنا على علم. فالمقدمات فى العلم تمسك بزمام النتائج ولا تدعنا نتجه نحو الطريق الذى نرغبه وأن نأخذ أى نتيجة نريد من أى مقدمه كانت. فالمنهج يقول لنا إن هناك طرقاً محدده للعبور من المقدمه إلى النتيجة فإذا اتبعنا هذه الطرق فسنصل إلى نتيجة صحيحه وإذا لم نبعها فستكون النتيجة باطله. فعندما يتولد العلم لا يبقى أى مكان للميول والأنايه.

والمنهج الواحد يجب أن يكون جامعاً؛ أى يستوعب الجميع تحت خيمته و أن تكون له مرجعيه و ذلك برجوع الجميع إليه.

ومن هنا، فلا يمكن أن يكون لنا سوى نموذج واحد للمنهج؛ فمنهج الفلسفه مثلاً هو البرهان. فقد علمنا الفلاسفه والمناطقه عدم إمكانية أن يكون استنتاجنا صحيحاً من خلال المنهج التمثيلي والمنهج الاستقرائي وأنّ منهج القياس (١) هو المنهج الوحيد الصحيح وأنّ القياس الذى يضع بين أيدينا نتيجة قطعيه خالده يقتصر على قياس البرهان.

هذا ما يقوله الفلاسفه؛ لذا فالبرهان هو منهج الفلسفه؛ ولكننا لا نستطيع تحديد ماهيته البرهان طبقاً لرغبتنا. فمن الممكن أن نُخطئ في تحديده وتعريفه، فالمنهج البرهانى ليس سوى منهج واحد؛ ويعدّ غيره خطأ ومغالطه وإيقاعاً للنفس والآخرين في الخطأ. وفيما لو كان المنهج أمراً اختيارياً، فإنّ النتيجة ستكون نسبيه. وهذا في الحقيقة هو الجواب القاطع لمن يعتقد بإمكانية مزج القيم مع العلم. وظاهر الأمر هو أننا نستفيد في بعض موارد القرار واحتمالاً في النتائج وفي عرض المسألة من قيمنا، لكنّ المعنى الدقيق للقول بعدم امتزاج القيم والعلم، هو أننا يجب أن نحول دون تدخل القيم في المحلّ الذى نستخدم فيه المنهج للاستنتاج. فلا معنى لأنّ نتوصل إلى نتائج تتفق وميولنا وقيمنا؛ وإلاً فما فائده المقدمات حينها؟ فأنفسنا وميولنا تتجه بنا صوب ما نصلو إليه؛ لكنّ المقرّر أن نلاحظ الصوب الذى تتجه إليه المقدمات؛ ومن هنا، فلا يوجد في الفلسفه سوى منهج واحد وهو المنهج البرهانى. وإذا افترضنا جدلاً بطلان المنهج البرهانى وعدم قبوله، فمعنى ذلك عدم صحته وصحة منهج آخر؛ على أى حال، لا يوجد في مقام الثبوت والذات سوى منهج واحد صحيح، فإذا اكتشفناه، فلن يكون هناك إسلامى وغير إسلامى، فعلى المسلمين أن يتبعوا البرهان بالقدر الذى يتبعه غيرهم. (٢)

### حكم المسألة بلحاظ أصالة الغايه

وتكتسى المسألة هنا نوعاً من الظرافه. فقد قال فلاسفتنا إنّ الغايه تابعه للموضوع؛ أى أنّ تعريف العلم من جهه الغايه يرجع في الحقيقه إلى تعريف العلم بناءً على الموضوع؛ لأنّ

ص: ٢٢٤

- ١- (١). و ينبغي الالتفات إلى أنّ التعبير الصحيح في مجال منهج الفلسفه هو المنهج الفلسفى التّعلى في مقابل المنهج الاستقرائي والمنهج التمثيلي و... لأنّ القياس هو صورته وشكل لأى استدلال برهانى.
- ٢- (٢). ر.ك. : ملاحظه رقم (٢، ٣، ٤، ٥).

الغايه غير مستقله عن الموضوع؛ لأنّ الغايه غير مستقله عن الموضوع؛ لذا فالعلوم التي لها وحده موضوعيه، يعود التعريف بالغايه فيها إلى التعريف بالموضوع، إلّا إذا لم يكن للعلم وحده موضوعيه من الأساس، أو بتعبير آخر، لا يوجد موضوع من الأساس؛ وتبرز أهمّيّه الغايه في هذه الحاله. ونموذج هذه العلوم يتمثل في العلوم النظرية كعلم أصول الفقه الذي يعتقد الفقهاء والأصوليون ذاتهم بعدم وجود موضوع له ويدور نقاش وجدل حادّ حول موضوعه، بمعنى عدم وجود محور واحد له لتدور جميع مسائله حول هذا المحور.

فمسائل هذا العلم لها غرض واحد ويتمثل هذا الغرض في أن يكون للفقيه أداه محدده في عمليّه الاستنباط. فجميع العلوم التي لها غايه وتفتقر إلى موضوع هي في الحقيقة علوم آليه؛ أي هي بمنزله أداه يستفاد منها لغايات وأغراض محدده. ولقد سبق وأن قلنا في مثال الدّراجة الهوائيه إنّ الدّراجة ذاتها وركوبها لا يمثل قيمه إسلاميه أو غير إسلاميه؛ لكن إذا ما استُفيد منها بعنوانها أداه فسيكون لإسلاميه وعدم إسلاميه الطّريق والغرض الذي لأجله استُفيد منها، معنى. وإذا كان حديث الدّراجة الهوائيه معقولاً، فسيكون هنا معقولاً. أيضاً، ليس في العلوم التي تتضمّن موضوعاً، وإنّما في العلوم التي تفتقد موضوعاً وتعرّف بالغايه والغرض ولها طبيعته أداتيه فبالإمكان حينها التحدّث فيها عن العلم المذهبي.

إذن فقد توصّينا هنا إلى تعريف مؤقّت لنوع من العلوم يمكن تعقّل كونها مذهبيه وغير مذهبيه ألا وهي العلوم الآليه؛ وإذا ما نظرنا إلى العلوم التجريبيه فلعلّه يمكننا عدّ علم الطّب من مجموعه تلك العلوم الآليه؛ لأنّ على الطّبيب دراسه علوم متباينه كثيره (من جملتها: علم الأحياء المجهرية، علم الصّيدله، علم الأنسجه، علم وظائف الأعضاء، الكيمياء الحيويه...) ليستفيد منه جميعاً في عمليّته تشخيص المرض وعلاجه؛ لذا فعلم الطّبيب ليس له موضوع واحد؛ لكنّ له غرض واحد ويتمثل هذا الغرض باستفاده الطّبيب من مجموع هذه المعلومات لتشخيص المرض ومعالجه المريض.

ومن المحتمل أن يعترض البعض ويقول فكما يمكن أن يكون لنا درّاجه هوائيه لغايات إسلاميه يمكن أيضاً أن يكون لنا طب إسلامي وعلم أصول إسلامي؛ لأنّنا قلنا إنّ الإسلاميه وعدم الإسلاميه تكون معقوله في كلّ محلّ توجد فيه عدّه أنواع لماهيّه ما. لكن علينا أن نلاحظ بأنّنا عندما نقول إنّ العلم لا موضوع له وإنّ الغرض والغايه تبعث على أن تجتمع

مجموعه مسائل إلى جوار بعضها البعض لتحقيق هدف ذلك العالم، فإننا نريد أن نقول في الحقيقة بعدم وجود علم من الأساس. فهنا تتعاون عدّه علوم للوصول إلى غرض ما ولكلّ منها موضوعه الخاصّ ولا معنى للإسلاميّة و عدم الإسلاميّة هنا بسبب تضمّنها موضوعاً.

فمعنى أنّ العلم بلا- موضوع هو أنّنا نأخذ فيه عدّه علوم مثل علم الأنسجه وعلم وظائف الأعضاء وعلم الأحياء المجهرية والتي يتضمّن كلّ منها موضوعاً محدّداً. فموضوع علم الأحياء المجهرية هو الميكروبات وموضوع علم الطفيليات هو الطفيلي وعلم وظائف الأعضاء بدن الإنسان وعمل هيئه البدن ولا تأتي مسأله الإسلاميّة وغير الإسلاميّة في جميع ما تقدّم. فالطبيب يجمع كلّ هذه العلوم - التي يتضمّن كلّ منها موضوعاً وبسبب تضمّنها موضوعاً فهي خاليه ومستقله عن كونها مذهبيه - كي يستفيد منها. أجل لدينا طب إسلامي؛ بمعنى أنّ الطبيب يستفيد من هذه المعلومات لمعالجه إنسان مسلم؛ ولكن هذا ليس مقوماً للعلم؛ أي أنّ الاستفادة من علم الطب في طريق تحسين وضع مجتمع المسلمين، معناه أنّه علم عمومي، ولا يجعل ذلك منه إسلامياً؛ وينبغي القول بأنّ استفاده المسلمين من الطب؛ إنّما هو كاستفادتهم من الدّراجة الهوائيه؛ لا تكون مقومه ومعرفه لعلم الطب.

فالتّيجّه أنّ العلم في ذاته وفي مقام الثّبوت له استقلال ذاتي عن المذاهب سواء عرّفناه بموضوعه أم بغايته أم بمنهجه - ولا يخرج عن هذه الموارد الثلاثه - وأنّ تعريفه ووصفه بأوصاف «المذهبيه» و «عدم المذهبيه»، «الإسلاميّة» و «عدم الإسلاميّة» ليس صحيحاً من الأساس ولا يمكن أن يكون له أيّ وجه معقول؛ ولكنّ المسأله لا تنتهي عند هذا الحدّ.

فما قلناه يتعلّق بمقام الثبوت؛ يعني في واقع الأمر وفي ذاته؛ وبتعبير أسهل، إذا نظرنا إلى هذا العالم بعين الله - الذي لا يخفى عنه شيء وانكشاف جميع الموضوعات والتّعريف له ولا يجد الخطأ طريقاً إلى علمه - فهي في الحقيقة مجرد علوم، ولا يمكن أن تصطبغ بصبغه إسلاميه أو غير إسلاميه؛ لأنّه إذا أخذنا إلى ماهيه فلا نجد لها أكثر من نموذج ولا يمكن أن تكون اثنتين كي تكون إحداهما مذهبيه والأخرى غير مذهبيه؛ لكن إذا نزلنا أكثر ونظرنا بعين الإنسان، الذي يفتقد للعلم الإلهي وليس هو سوى موجود تأريخي لا- تظهر له الحقائق كما هي على الدّوام، فإننا سنشاهد أخطاءً كثيره في علمنا. فنحن نقرب تدريجياً من الواقعيّات من خلال الظّنّ والتقريب والاحتمال، فنحن تأريخيون، إذن فعلنا ومعرفتنا تشملهما التّأريخيّه أيضاً. فكيف سيكون حكمنا وقضاؤنا إذا ما أخذنا عنصر التّأريخيّه بنظر الاعتبار؟



ولأجل تيسير المطلب سنقوم بتعريف العلم بشكل آخر. فالعلوم على طول تاريخ تكوّنها لم توجد بهذا الشكل أبداً. أمّا المناطقه المعتمدون بعلوم مثل الفيزياء والفلسفه، فقد قاموا بتحليلها فشاهدوا وجود موضوع ومنهج وغايه محدّده لها، ولكنّ الحقيقه هي أنّه لم يقل أحد وفي أى وقت - فى حدود معلوماتنا - أريد أن أوجد علم فيزياء بهذا التعريف المحدّد وبهذا المنهج ولهذا الغرض، أو تشاور البعض وقالوا نريد إيجاد فلسفه من خلال هذا التعريف وهذا المنهج. فلم توجد العلوم تاريخياً وفي مقام التكوين بهذا الشكل. ولكن بعد ظهور العلوم، قام المناطقه بالبحث فيها وتشريحها فاستخرجوا موضوعاتها ومناهجها. (١)

وهذا بالضبط شبيه قول الشعر واللغه فلم يحدث أن اجتمع نفر وقالوا نريد إحداث لغه عربيه وها هي ألفاظها وها هي قواعدها التحوّيه. فاللغه توالدت ذاتياً فى أوساط الناس وتشكّلت قواعدها شيئاً فشيئاً، أفعال حسب القاعده وأخرى شاذه، وظهر المجاز والحقيقه والشعر والنثر. فتطوّرت وتكوّنت تاريخياً وحسب تعبير هايك أنّها من العواقب اللاإراديّه للسلوك ومن الأنظمه غير المقصوده للإنسان.

فلهذه الأنظمه غير المقصوده دور عظيم فى الحياه الإجتماعيه. واللغه هي أحد هذه الأمور المنظومه، لكنّ نظمها لم يصمّم عن سابق إصرار وإرادته فهو غير مدبّر. والعلوم أيضاً كذلك. وكثير من المؤسسات الإجتماعيه على هذا المنوال أيضاً؛ أى أنّها تتوالد ذاتياً جزءاً جزءاً وتُصبح أنظمه. فإذا تأملتم أوائلها لم تلاحظوا وجود عزم على إيجادها أبداً. وإنّ إحدى المسائل التى تُطرح فى بحث التّنميه الدائمه هي أنّ التّنميه كانت قد ظهرت فى أوساط الغريبين بشكل غير مدبّر وغير مقصود؛ أى فيما لو عدنا إلى ما قبل قرنين من الزّمان لم نلاحظ اجتماع نفر فيما بينهم ليقولوا نريد إيجاد مجتمع تسوده هذه المؤسسات بعد قرنين من الزّمان، فيه تلفون، كامبيوتر، علاقات الناس تكون على هذه الصّوره؛ فلم يحدث مثل ذلك مطلقاً فكلّ منهم يمارس عمله على حده وكلّ يبكى على ليلاه. ولكنّ العالم يصلح ويُنظّم أيضاً؛ أى تكوّن هذا النّظام غير المقصود من خلال ممارسه كلّ شخص عمله الخاصّ به؛ نظام ذاتى. والعلوم إحدى هذه الأنظمه الذاتيه.

فكلّ شخص يطرح سؤاله الخاصّ، ولم يكن يريد أن يقول إنّ سؤالي يرتبط بالطبيعيّات، الإلهيّات، الرّياضيّات، الفيزياء، الكيمياء أو الجيولوجيا. أسئلته ذاتيه وكثيره ومتنوعه جداً

ص: ٢٢٧

تتفاعل في الأذهان في جميع أنحاء العالم وحسب نوع مواجهه الناس بعضهم للبعض الآخر وللطبيعه ثم تجرى على الألسنه فتتكون العلوم وتبوء بشكل تدريجي؛ يعنى أن هذه الأسئلة تجتمع على مر الزمان حول موضوع معين بشكل ذاتي وتجد لها محورا ووحده وعلى هذا الترتيب نرى أنفسنا نواجه أسئلة موجّهه وموضعه بعد عشره أو عشرين قرناً؛ بنحو نستطيع معه وضع مجموعته أسئلة في رزمه واحده ونقول إنها تتعلق بمحور واحد ونسميه علم الفيزياء أو الكيمياء مثلاً. فهذا بالضبط هو تحليل الفيلسوف والمؤرخ العلمى، توماس كوهن لتأريخ العلم (1). فيقول: لدينا دوره طبيعته للعلم (Normal science)؛ أى دوره استقرّ خلالها العلم وثبت منهجه وعُرفت مسأله، وظهر العلماء، قاعات الدّراسه والكتاب، التّعليم والتّعلم، الامتحان والدرجات؛ ولكن لدينا دوره غير طبيعته (prenomal) أيضاً. وكان العلماء حيارى في هذه الدور، أى أنّهم لا يعلمون علماء أى علم هم، ما اسم المطالب التي يعلمونها ولأى علم تنتمى، لا يعرفون الإجابة عن الأسئلة بشكل صحيح، السؤال نفسه غير واضح لهم بتلك الدرجة، ويأتى السؤال غامضاً وظلامياً ومبهماً في الأذهان أحياناً.

ثم تحدّدت معالم جميع ذلك بشكل تدريجي على مدى التأريخ. فلم تكن الأسئلة الفلسفيه أو الأسئلة التي يطرحها الفلاسفه بهذا الشكل الواضح والمتميز كما هي عليه الآن. فلو كانت الفلسفه كما هي اليوم لما وُجد تأريخها. فإحدى معانى تأريخ الفلسفه هو تأريخ ظهورها وتمايز واتّضح الأسئلة الفلسفيه؛ فلقد اتّضح بالتّدرّج حدّ الفيلسوف وما هي الأسئلة التي ينبغى أن يطرحها وما هو الموطئ الذي ينبغى أن يضع قدمه فيه؛ والأمر ذاته ينطبق على الكيمياء والفيزياء وسائر العلوم. فلقد كانت قصّه الكيمياء - على اعتبار أنّ لى اطلاع أكثر عليها - فى القرن السابع عشر والثامن عشر كما تقدّم. فالكيمياء الآليه كانت علماً مبهماً وغامضاً بشكل مطلق. فلم يكن أفق الكيميائيين بهذه الدّرجه من الوضوح التي أصبح عليها علم الكيمياء بعد قرن من الزّمان، فلم يكونوا يعرفوا ما يفعلون، كان الوضع مشّتتاً. كلّ واحد منهم يعمل بأسلوبه الخاصّ وفي مختبره الخاصّ وبمقدماته الخاصّه ويستنتج نتائجها الخاصّه به ومنذ القرن الثامن عشر فما بعد اجتمع هذا الشّتات جزءاً جزءاً وعلى الخصوص بعد اكتشاف النظريّه الذريّه، حيث نرى اليوم أنّ بإمكان الكيميائيين التعريف بهويّتهم وأنّ

ص: ٢٢٨

١- (١) . homa Kuhn , The struchire of scientific Revelutions , The Universtiy of Chicago

١٩٧٠.

يقولوا بملء أفواههم نحن كيميائيون. وهذا ما يحدث اليوم بالضبط. فلا نعرف ما هي العلوم التي تمرّ حالياً في مرحله التكوّن. فتوجد أسئلته تغلّى في الأذهان وتُطرح في الكتب وقاعات الدّراسه والصّحف والمجلّات العلميّه. ولا يستطيع أحد أن يحدّد الآن ما العلم الّذى تختصّ به هذه الأسئلة. وما العلم الّذى سيظهر مستقبلاً فتجتمع تحت لوائه؛ ولكن من يأتي في القرنين الواحد والثّاني والعشرين سيلاحظ علوماً جديده قد غُربت جذورها اليوم.

فطريقه تكوّن العلوم، هي تكوّن نظام ذاتي؛ نظير تكوّن المؤسسات الاجتماعيّه الأخرى؛ فلا ينبغي على الإطلاق تصوّر أنّ شخصاً ما عزم عالماً عامداً على استخراج مسائل علم معيّن ووضع أسسه فتوصل إلى تعريفه وتعريف موضوعه ويبيّن منهجه وفروع فروع وطرح أسئلته، فأجاب عنها وألّف كتاباً حوله، فيكون قد أوجد علماً بهذه الصّوره وقدمه للآخرين. فلم يكن الوضع كذلك على الإطلاق، وإنّما هو كالجنين أو الطّفل يكبر خطوه خطوه ومرحله بعد أخرى.

فإذا كان لدينا مثل هذا الفهم والتّصوّر للتكوّن التاريخي للعلوم فسوف تُطرح مسأله المذهبيّه وعدم المذهبيّه بنحو آخر؛ إذاً فلا يوجد للعلوم سوى منطقتان: الأولى قسم الأسئلة، والقسم الآخر الإجابات التي أجيب بها عن تلك الأسئلة. ولقد كانت الأسئلة تُطرح بشكل سيّال ثمّ تصحّح وتنقّح وتغربل، والأجوبه على هذه الحال كذلك؛ لذا فعندما تنظرون إلى أيّ علم فإنّكم ترون نهراً جارياً ترده أسئلته وأجوبه بشكل منتظم وتخرج منه أسئلته وأجوبه أيضاً. وأنّ نوع الارتباط الموجود بين هذه الأسئلة وأجوبتها هي التي تعطى هذا العلم تلك الوحده التاريخيه السيّاله.

فكلّ علم هو كذلك تاريخياً. فإذا كان الأمر كما تقدّم نعيد ونكرّر هل أنّ سؤال المذهبيّه مطروح أم لا؟ - لأنّ العلوم مؤلّفه من قسمين أسئلته وأجوبه، فلا نبحث في الأسس والموضوع والمنهج - فهل يوجد سؤال مذهبي أم لا؟ وهل لدينا جواب مذهبي أم لا؟ حسناً، فإنّ أحد فلاسفه القرن العشرين الفرنسيين الّذى توفى قبل عدّه أعوام ويدعى اتين جلسون، له كتاب مهمّ جداً تحت عنوان «روح فلسفه القرون الوسطى» وقد طُرحت مسأله رئيسه فيه وهي هل أنّ لدينا فلسفه مسيحيّه أم لا. وقد سعى للإجابة عن هذا السّؤال بطرق متعدّده.

ونحن بدورنا نستطيع كذلك أن نطرح هل أنّ لدينا فلسفه إسلاميه أم لا، وقد سبق وأنّ أجبنا بنحو ما؛ أن لا. ولأجل أن يكون السّؤال أكثر اتزاناً ودقّه وجذّابيه، فقد طرحه بهذا النّحو وهو؛ فيما لو لم يوجد مسيحيون فهل أنّ الفلسفه ستسير سيراً آخر أم لا؟ فنقل السّؤال من التحليل المنطقي إلى الدّراسه التاريخيه. وهذا السّؤال لا يختصّ بالفلسفه بطبيعته الحال

ويمكن طرحه بذاته فى مورد أى علم كان. فلو لم يكن المسلمون أو المسيحيون، فهل أن الهندسه والفيزياء والرياضيات و... ستمر بنفس الطريق الذى مرت به؟

فما نجيب به عن هذا السؤال، هو الذى سيعين إلى حد ما تأريخيه هذه العلوم وكيفيه توصّلنا إلى طبيعه تأثير المذهب والأيدىولوجيه فى تكوّن العلوم وماهيه فهمنا وتصوّرنا لها. وقد فضّلنا فى البحث السابق العلاقه المنطقيه القائمه بين المذهب والعلم. ونسأل هنا عن العلاقه التاريخيه؛ أى ما هى العلاقه الموجوده فيما بينهما فى السير التاريخي لهذه العلوم؟

وتمثّل جواب السيد جلسون بالتقريب التالى وهو لو لم تكن المسيحيه والكلام المسيحى، ولو لم يكن الجدّ والجهد الذى بذله متكلمو المسيحيه لتحليل عقائدهم عقلانياً ولو لم يكن جهدهم للدفاع العقلانى عن مواقفهم العقائديه، لاتّخذت الفلسفه تاريخاً وطريقاً ومضموناً آخر. فلا وجود لأى تنافٍ بين هذا الكلام وما قلناه سابقاً من أن الفلسفه مستقله عن المذهب ولا يمكن وجود فلسفه إسلاميه ومسيحيه بالمعنى المنطقى؛ لأنّ هناك قطباً يرتبط بمقام التكوين التاريخي وآخر يرتبط بمقام التوليد المنطقى. وحكم مقام التوليد المنطقى هو نفسه الذى ذكرناه؛ لكنّ مقام التكوين التاريخي يختلف لأنّ المسيحى يطرح سؤاله بنحو ينسجم وذهبيته الممتزجه بنوع من العقائد والمسلم يطرح سؤاله بشكل آخر ينسجم وذهبيته المعتاده والممتزجه بنوع آخر من الأسئلة والمخاوف، وبما أن العلم هو مجموعه من الأسئلة والأجوبه ولم يُعِدْ ويصنع مسبقاً وليس لدينا فلسفه وفيزياء سماويه بل إنّ الفلسفه والفيزياء هى هذه التى أنتجها الفلاسفه والفيزيائيون وابتدأ كلّ منهم بطرح سؤال إلى أن وجدوا جوابه.

إذن يمكن أن نقول بأنّه إذا قصد شخص ما جانباً خاصاً فى مقام توليد السؤال وكانت هناك أسئله معينه يريد طرحها، فالعلم الذى يأتى تبعاً لتلك الأسئله سيكون مختلفاً من حيث الأسئلة عمّا لقوم آخرين من أسئله ومخاوف أخرى ولا يوجد أدنى شكّ فى ذلك. ولنأخذ المشاكل بدل الأسئلة، فإذا كان لدينا نوع من المشاكل فى العلوم الآليه (العلوم التى نستخدمها لحلّ مشاكلنا العلميه) وكان لقوم آخرين يعيشون فى مكان آخر مشاكل أخرى، فمن الطبيعى أنّنا سنكتشف علوماً تطبيقيه مختلفه عمّا لديهم لحلّ مشاكلنا. إذن فمن الممكن أن تكون العلوم مختلفه من حيث الأسئلة، وأن تكون مذهبيّه وغير مذهبيّه،

ولكن ينبغي علينا التوقف الآن لنرى وزن هذا الحكم وحدود تفسيره. فقد جعلنا كل شيء هنا يدور مدار السؤال، لكن الأمر ليس كذلك. (١)

فأولاً، إنَّ للعلم أجوبه ولأدَّ الأ-جوبه إنَّما هي بيان للواقعيات في كلِّ الأحوال، فهي مستقلة عن المذهب؛ فلا وجود لأكثر من جواب لكلِّ سؤال. وليس الأمر أنَّ لكلِّ سؤال عشر إجابات مثلاً. فإذا سأل أحد هل أنَّ الأرض كروية أم لا، فمن الممكن أن يكون سؤاله ناشئاً من خلال الاتجاه الخاص الذي يحمله؛ ولا يسأل شخص آخر مثل هذا السؤال؛ إذاً فهناك فرق بين أسئلته الاثنين، لكنَّ الإجابات لا- تختلف في ذلك؛ فالأرض إمَّا أن تكون كروية أو غير كروية، فليس لهذا السؤال عشره أجوبه كي يكون بعضها إسلامياً والبعض الآخر غير إسلامي. فنكون مستقلين عن المذهب في الحصول على جواب؛ إذاً فقسم الإجابات في العلوم عارٍ عن المذهب؛ فإذا كان بالإمكان ارتباط قسم الأسئلة بالأفكار المذهبية، فقسم الأجوبه ليس كذلك.

المطلب الثاني هو أننا نمتلك المنهج المناسب للحصول على إجابته. فلا يمكن الإجابة عن أيِّ سؤال بأيِّ أسلوب نودّه ونتمناه فينبغي أن نجيب بأسلوب محدّد كي يكون جوابنا صحيحاً.

وإذا لم يكن الجواب صحيحاً فيجب أن يتمّ نقده بأسلوب محدّد؛ لذا فقسم المناهج في العلوم عارٍ عن المذهب أيضاً. إذاً فإذا راعينا السير التكوينيّ التاريخي للعلوم، فسنلاحظ أنَّ الأسئلة تظهر بشكل عفويّ مطلق ثم تأتي الإجابات ثم تبوّب هاتين العمليتين تبويباً تاريخياً ثم تجد صورتها وقالبها بالتدرّج وتظهر على شكل علم مستقلّ.

وحثي وإن أعطينا الأسئلة صبغه مذهبيه في سيرها التكوينيّ التاريخي، فلن تتخذ الإجابات ولا المناهج وجهاً مذهبياً، إذاً فهذا تعبير آخر عن قولنا بأن العلوم غير مذهبيه في مقام الحكم، ولكنها يمكن أن تكون متأثرة بالمذهب في مقام التشكّل والذي يعدّ تجميع الأسئلة وإعدادها أحد نماذجه. هذا في مورد السير التكوينيّ التاريخي الذي يعود في الحقيقة إلى مقام الإثبات، فمجموع ما قلناه هو أننا إذا أمعنا النظر في المعارف والحقائق - كما هي عليه - فليس فيها مذهبيه وغير مذهبيه؛ ولكن لأنَّ الحقائق والمعارف ليست في متناولنا - كما هي في الواقع -، فإمكان المذاهب والأيدولوجيات التأثير علينا في طرح الأسئلة وإعطاء الفرضيات والتي ترتبط جميعها

ص: ٢٣١

بمقام التجميع؛ ولكن عندما تصل النوبه إلى الجواب والمنهج، فلأجل تهيئه الإجابات ونقدها، الذى هو مقام الحكم، فلا وجود للمذهب عند ذاك ولا يمكن أن يكون لنا علماً مذهبياً. وهذا هو الجواب النهائى.

والآن ولأجل أن نضمّ إلى هذا البحث المنطقى الجاف إلى حدّ ما بحثاً تاريخياً ممثلاً طراوه وحيويّه نطرح بعض النقاط التى جاءت على لسان البعض. هناك كتاب بعنوان الإسلام والعلم (Islam and Science) من تأليف أحد الفيزيائيين الباكستانيين ويدعى كودلو. فهذا الكتاب يعدّ إلى حدّ ما كتاباً نقدياً لأسلمه العلم. فمن الأفضل لمن يبحث فى هذا المجال مطالعه هذا الكتاب. فالكاتب فيزياوى ولا يمتلك معلومات إسلاميّة كافيه وهو لا يدعى شيئاً بهذا الخصوص. وهو هلع ومتأثر جداً من بعض التّحرّكات التى تدور حول أسلمه العلم فى باكستان وقد قام بكتابه هذا الكتاب لأجل ذلك، كى يقوم بالتّعريف بالأعمال والمساعى التى بذلت فى هذا النطاق أولاً وتدوين انتقاداته بخصوصها ثانياً.

فعندما وصل ضياء الحقّ إلى السلطه إثر انقلاب عسكري عام ١٩٧٧ شرع بعدّه أعمال؛ ومن جملة ما حاوله أسلمه كلّ شىء، أسلمه الجامعات، أسلمه العلوم. وحسب أحد التّقارير التى جاءت فى هذا الكتاب، فإنّ حركته كانت واسعه جداً، وأنّ بعض الأعمال التى مورست خلالها لم تكن خاليه من شباهه بعض الأسئلة التى تُطرح على طلبتنا هنا لقبولهم فى الجامعات - وهى نفسها قصّه وحده التّجربه البشريّه - ذات النّوع من الأسئلة التى انتهت إلى أن يتّخذ الإمام الخمينى قدس سره موقفاً تجاهها وألغى من خلالها نظام القبول.

وقد أورد تقريراً فيه بأنهم يطرحون على الّذين يريدون دخول الجامعه أسئلة أمثال اذكر الأدعيه التى تُقرأ فى القنوت، اذكر أسماء زوجات النّبى صلى الله عليه وآله وأشباه تلك التى يُطرح بعضها هنا، ولكنّها فى باكستان كانت قد اتّخذت منحاً لا مثيل له لوجود مسأله أسلمه العلم. وقد أتى على ذكر أسماء فيزياويين قاموا بعقد مؤتمر فى باكستان ووجّهوا دعوات عالميّة للمشاركة فيه وتحلّثوا فيه عن المعجزات العلميّة فى القرآن ووسّعوا دائره البحث إلى أسلمه الفيزياء وسائر العلوم. وكانت مسأله قياس درجه حراره جهنّم إحدى المسائل التى أوردتها فيه وقد قاموا بالتّعاقد مع من يأخذ على عاتقه متابعه مسأله أسلمه العلم. وكانت محاوله التوصل إلى التّركيب الكيماوى للجنّ الذى يبيّن مادّه صنع هياكلهم من المسائل المطروحه فيه أيضاً.

وقد ذكر فيه مسأله أخرى تتعلق باقتراح بعض الفيزيائيين اكتشاف طريق يمكنهم من خلاله الاستفاده من طاقه الجن بما أنهم من جنس النار وبما أن النار طاقه وذلك لتعويض النقص الموجود فى مصادر الطاقه عن هذا الطريق.

ولا يمثل هذا الكتاب مجرد تقرير حول هذا النوع من الأسلمه وهذا النوع من الفكر الإفراطى المنحط فى هذا المجال؛ فقد ذكر ذلك على سبيل المثال. وقد تطرق إلى ذكر السيد حسين نصر (إيراني الأصل) والآخر السيد ضياء الدين سردار (باكستاني) اللذين يتبنيان مفهوماً خاصاً عن أسلمه العلم ويرى بأنهما وبالمفهوم الذى يريانه لا يقدمان خدمه إلى العلم فى العالم الإسلامى.

وقد أورد عبارته عن عبد السلام، الفيزيائى المعاصر «لا يوجد علم فى العالم الزاهن أكثر انحطاطاً منه فى العالم الإسلامى» ثم أعقبها بتوضيحات للسيد نصر وآخرين. ويعدّ السيد ضياء الدين سردار من الأشخاص المقلّدين وليس من أصحاب الرأى؛ ولكن الدكتور نصر بذل جهوداً فى هذا المجال وانتظى سيفه وقلمه لسنوات وقد توصل إلى آراء خاصه.

ويمثل رأى السيد نصر، الذى له أتباع فى إيران، وأمثاله بأن منشأ العلوم الغربيه علمانى ولا يمكن اجتماعها مع الإسلام بأى وجه من الوجوه. إن رأى الدكتور نصر وأضرابه مقبول من جهه ومرفوض من جهه أخرى. أمّا بخصوص كون منشأ العلوم علمانى فلا تقبل الجمع مع الإسلام وعلى المسلمين عدم التعاطف معها ويجب عليهم اتّخاذ طريق غير طريقها لعدم إمكان أن نكون سوداً وبيضاً فى ذات الوقت فالحفاظ على الرّؤيه الكونيه الدينيه والإسلاميه لا يمكن أن يجتمع مع الحفاظ على الرّؤيه الكونيه العلميه العلمانيه وكلّ ما حاولنا الوصل بينهما فلا بدّ أن ينفصلا يوماً ما ولذا لا فائده فى بذل مثل هذا الجهد؛ فإنّ ذلك يعتبر نتيجته غير مناسبه وغير مقبوله بالطّبع وتتغذى على مبادئ فكرية غير صائبه. فالمبادئ الفكرية غير المناسبه التى عرضتها، لها مؤيدون وأتباع فى بلادنا ومجتمعنا؛ لكنّ نتيجتها المناسبه تتمثل بعدم وجود علم إسلامى لدينا على أى حال من الأحوال. ومن الممكن أن يقول البعض بما أن هذا العلم علمانى فهو غير إسلامى. وهذا لا يمثل دليلاً صحيحاً، ولكنّ تلك النتيجه صحيحه بالطّبع؛ أى لا ينبغى عليكم ولأى سبب كان السّعى لصنع شىء من قبيل علم إسلامى من هذه العلوم. ولكن عندما تصدر مثل هذا الحكم الكلى، فستكون دائرته أوسع

جَدًّا عندها. على أى حال، فحديثه فى هذا الكتاب يتلخّص فى أنّ جميع المساعى التى بذلت - للأسف - إلى الآن لأجل أسلمه العلوم، إمّا أن تكون جاءت من خلال هذه السيّلو كيات والكلمات الإفراطيه والصّيبانيه غير الصائبه، (كتعيين درجه حراره جهنّم) أو أنّها لا تؤدّى إلى أى نتيجه متوخّاه وتبقى مجرد حديث ليس إلّا.

فهذا ما تحدّث عنه ذلك الفيزيائى ولا أريد التوسّع فيه أكثر.

وقد قدّم السيّد عبد السلام مقدّمه حادّه لهذا الكتاب وقد استخدم تعبيراً خاصّاً فيها مفاده؛ إذا لم نقل بأنّ الذى يفعله أمثال الدكتور نصر «خيانته» فهو «عدم خدمه» للعلم والمجتمعات الإسلاميه من خلال ترويج مثل هذه الأفكار من أنّ العلم علمانى بذاته ويتنافى والفكر الدّينى وأنّ على المسلمين أن يتعاطوا معه ببرود وأن لا يتعاطفوا معه ولا يرحبوا به بحراره ليستفيدوا منه، مع أنّهم ليس لديهم بديلاً يعوّضون به عنه.

ولم يتطرّق هؤلاء حتّى الآن - فى حدود معلوماتى - إلى أنّه إذا كان منشأ هذه العلوم علمانى وإذا لم يكن من الممكن أن تجتمع مع الإسلام وإذا لم تناسبنا فى جميع الأحوال، فمن أين نأتى إذاً بما يناسبنا وكيف ينبغى علينا توليد العلم المطلوب وبأى أسلوب، ومن أى تعريف وأى موضوع يمكننا أن نستفيد.

فمثل هذه الأسئلة الملحّه غير موجوده فى كلامهم أبداً. وكما أنّ البعض فى بلادنا يتحدّث على الدّوام عن غربنه العلوم فقد كان لهم الوضع ذاته ولم يتطرّقوا أبداً إلى العمل الذى ينبغى أن نقوم به فيما لو كانت هذه العلوم سيّئه وغير مقبوله. إنّ جميع هؤلاء الأفراد يشتركون فى رأى واحد فى الحقيقه؛ ولم يأت الكاتب على ذكر ذلك ولكنّى أعرضه هنا ألا وهو «الجبر التّاريخى».

فجميع هؤلاء الكتّاب لهم هذا الرّأى وهو أنّ المصائب التى نزلت علينا لم تأت من خلالنا ولا يتمّ رفعها عن طريقنا ولا نستطيع عمل أى شىء تّجاهها سوى الأنين، فلا يوجد أى حلّ. فاليد التى جاءت بهذا البلاء هى التى يجب عليها إزالته. ولا نستطيع نحن بالخصوص فعل أى شىء تّجاه ذلك. وليس بإمكاننا تغيير مجرى التّاريخ والثّقافه. فهناك موجود عظيم يحيط بنا، بدل أن نحيط نحن به ولذا ينبغى علينا التّحيّل ونقول «لا يصلح العطار ما أفسد الدّهر» وهذا ما هو مطروح فى ساحتنا فعلاً، لننتظر ونرى ما تصل إليه الأمور.



وقد أسّس عام ١٩٨١ معهد في أمريكا تحت عنوان «المعهد العالمي للفكر الإسلامي» International Institute for Islamic Thought والعمل الرئيسي الذي يضطلع به هذا المعهد هو أسلمه المعرفه. وقد عقد هذا المعهد عام ١٩٨٢ ندوه مفضّله في باكستان واشترك فيها جمع كثير من مفكرى العالم الإسلامى ومن جملتهم السيد إسماعيل الفاروقى. وقد تمّ طبع مقالاتها التى اشتملت على مقالات مفضّله جداً فى مجال أسلمه العلم. وكانت هناك مقاله رئيسه للسيد الفاروقى ومقاله أخرى للسيد عبد الحميد أبو سليمان اللذان يعتبران من أشهر المشاركين وهناك آخرين إلى جانبهم عنوانوا مقالاتهم تحت هذا العنوان. وقد طرحوا خلاصه ذلك فى كتيب صغير - احتفظ بنسخه منه - ولأجل أن أعرض تقريراً لرأى هؤلاء المفكرين والمتوجعين بخصوص هذه المسأله، أرى من اللازم قراء بعض النقاط التى ذكروها. أولاً ما هى الإشكاليه الموجوده فى العلوم الإنسانيه الغربيه ولم يجب أسلمتها؟

وتطرح هذه المسأله فى بحوثهم بهذا الشكل «إنّ هذه العلوم إنّما تعكس قيم الغرب ومفاهيمه ومعتقداته وغاياته وتشكّل بالتالى على تلك الأسس الغربيه مختلف وجوه السلوك والنشاطات والمؤسّسات الاجتماعيه» (١) فهذه خلاصه ما فى هذا الباب والتى تفسّر بدقه سبب عدم إسلاميه العلوم الغربيه وبالتالى ما يدعو إلى ضروره أسلمتها: فقد ذكر الكاتب هنا أربع مقولات؛ القيم والمفاهيم والمعتقدات والغايات الغربيه.

وهذه تمثّل جميع تلك البحوث التى أنجزت فى ذلك المؤتمر فى عام ١٩٨٢. فهذه المقولات الأربع التى تنعكس فى العلم الغربى، قد نفذت فيه وامتزجت به بشكل كامل فجعلته غريباً بامتياز ولأجل هذا، ينبغى خلع الغربيه عنه حسب تعبير العطّاس. ولأنّ العلم هو منشأ العمل والأثر، فعندما يمتزج ويختلط بغايات ومفاهيم ومعتقدات وقيم غريبه، فسيكون العمل مطابقاً له ومنظماً وفقه أيضاً؛ إذن فإذا أردنا أسلمه العلوم حسب التعريف الحاصل فينبغى استبدال تلك المقولات الأربع فيه، أى يجب القيام بصناعه علم وفقاً للقيم الإسلاميه. ويعنى ذلك القيام بطرح أسئله تنسجم وأسسنا القيميه ومخاوفنا وآلامنا. ويجب أن تجرى قيمنا فى أسئلتنا. لكن كيف سيكون الموقف مع المفاهيم؟ يجب علينا إبداع فرضيات طبقاً للمفاهيم الدينيه. فهذه نقطه أساسيه جداً وسأورد كتابات شخص آخر فى هذا المجال إن سنحت الفرصه لذلك. فإبداع

ص: ٢٣٥

الفرضيات يركز على المفاهيم. والمفاهيم سيّاله وطيّاره ويرتبط الأمر بما تمسكه منها وتقوم بالاستفادة منه. وأن الاختبار والاستفادة الّذى يعدّ من الأساليب التجريّيه والفلسفيّه يأتى بعد ذلك فى مرتبه لاحقه بطبيعته الحال ولا توجد فيه مذهبيه وغير مذهبيه.

فنحن نتحدّث عن مقام التّكوين، وهذه جميعها تتعلّق بمقام الكشف والجمع ولا يعود أىّ منها إلى مقام الحكم، إذن، فنستفيد من المفاهيم الدّينيّه فى إبداع النّظريّات ومن القيم الدّينيّه فى طرح الأسئلة ومن الغايات الدّينيّه فى استعمال وتدوين بعض العلوم الّتى تفتقد إلى موضوع؛ وعلى هذا - وحسب ما قلناه سابقاً والّذى يتطابق والرّأى الّذى جاء هنا - يمكن أن يكون لدينا علم إسلامى ومذهبى؛ ولكن علماً مذهبيّاً عامّ الحكم وشامل عالمى الأساليب حسب ما عرضته. ولأجل أن يكون الحديث مكتملاً أكثر، فسأذكر من هذا الكتيب رّويه كتيابه لطريق الأسلمه: أولاً، يجب أن يكون الفرد متمكّناً من العلوم الإسلاميه أو حسب تعبيرهم المواريث الإسلاميه؛ ثانياً، يجب أن يكون أيضاً متمكّناً من العلوم الحديثه؛ ثالثاً، يجب أن يكون مطلعاً تماماً على مشاكل العالم الإسلامى؛ ورابعاً، أن يكون مبدعاً مبتكراً.

فتأسيس العلوم الإسلاميه يمرّ عبر هذه المراحل الأربعه. فالّذى يكون قديراً فى العلوم الدّينيّه وفى العلوم الحديثه وعلى درايه بمشاكل العالم الإسلامى وقادراً على إبداع الفرضيات فسيكون باستطاعته الوصول إلى تأسيس علوم إسلاميه. وآخر ما نقرأه هنا كلام للسيد العطاءس. فله كتاب بعنوان الإسلام والعلمانيّه. ويشتكى فيه ابتداءً من قيام البعض بسرقة أطروحته؛ ولكنّ حديثه الأساسى بخصوص أسلمه العلم أورده بالابتداء بالقول بوجوب صبّ العلوم فى قالب الإسلام. فمثل هذا التّعبير الشّاعرى والتّيدوقى لا- يوفّر لنا مطلباً دقيقاً؛ لكنّه فى مقام التّطبيق، يفصل بين الواقع وتفسير الواقع (fact and Interpretation of fact). فلدينا فى العلم واقع وحقيقه نحاول اكتشافها ومن ثمّ نقوم بتفسير تلك الحقيقه. فهو يقول بعدم وجود أىّ مشكله فى مقام الواقع ولا يتمّ البحث فيه عن ما هو إسلامى وما هو غير إسلامى؛ ولكن فى مقام تفسير الحقائق يأتى مبحث الإسلامى وغير الإسلامى. ثمّ يقول: «وينبغى الاستفادة من النّظريّات لتفسير الحقائق. يجب أن نسعى للوصول إلى تفسير للمقولات الدّينيّه فى الأثناء وترك المقولات الخاصّه بالثقافات الغربيه، أمثال النزعه الإنسانيّه وإثنيه الحقّ والحقيقه وأشباهها جانباً». ومع أنّ مثل هذه الخطابات إجماليّه نوعاً ما،

لكنّها توضّح بأنّ عموم الأفكار التي طرحت في هذا المجال في العالم الإسلامي ترتبط بالعلوم التي تختصّ بالنطاق البشري؛ لكنّ العلوم التي نأخذها بصوره مباشره من النصوص الدينيه كالفقه والأخلاق فإنّ تكليفها واضح ومن السّهوله بمكان إمكانيه نسبتها إلى الإسلاميه وغير الإسلاميه.

## سؤال وجواب

إنّ قياس العلوم الطّبيعيّه مع العلوم الإنسانيّه قياس مع الفارق

لم أعمل القياس هنا أبداً، وقد أخذت الاختلافات فيما بين العلوم في الحسبان بطبيعته الحال. حتّى أنّي تطرّقت إلى ذكر الفلسفه التي تختلف عن العلوم الطّبيعيّه التجريبيّه أكثر ممّا تختلف عن العلوم الإنسانيّه. فقد تناولت البحث بشكل عامّ جداً ومشترك، كي يكون حكمنا وقضاؤنا كلياً ومرتبّطاً بجميع أنواع المعارف. فإذا أردنا الدّخول في جميع هذه الفروع، فسيكون البحث مطوّلاً. فالمدّين قالوا إنّ تاريخ العلوم الإنسانيّه طويل جداً وكثير التّذبذب والاضطراب، لم يتفقوا على تعريف بشأنها وحتّى أنّ تحديد موضوعها لم يستقرّ بشكل قاطع. فأنا أوافق على جميع ما تقدّم؛ ولكنّ ما أردت قوله يتمثّل في أنّه على افتراض أنّ موضوعها محدّد وعلميّه ثابتة وأنّه قد تمّ تعريف مناهجها بشكل كامل، على ما هو موجود من الشّكوك التي تطلق بشأنها، فعلى افتراض ثبوتها، أي حتّى فيما لو توّصل إلى منهجها واتّفق على تعريفها وعُيّنت حدودها، فسيكون الحكم في هذه الحاله هو ذاته الّذي ذكرناه. وهذا ليس استصغاراً وليس استسهالاً كذلك؛ فليس لدينا طريق أخرى لتقسيم العلوم.

## هل يمكن التحدّث عن العلم الدينيّ للأنثروبولوجيا؟

إذا كان المقصود من الأنثروبولوجيا المعنى الّذي تحدّثنا عنه، أي بموضوع ومنهج محدّد، فلا يوجد فيها شيء ديني وآخر غير ديني، لكن إذا كان مقصودكم غير الأنثروبولوجيا، أي نفحص النصوص الدينيه كي نرى ما الّذي قالته بشأن الإنسان، فإنّ هذا الأمر ممكن وقد تحقّق بالطّبع؛ فلا مشكله في ذلك؛ ولكننا لا نزيغ عمّا قلناه في الفلسفه الإسلاميه، فمرّه نحلّل النصوص الدينيه ونستخرج بعض النّكات الفلسفيّه التي جاءت في القرآن والزّوايات والمعارف الدينيه. فهذا ممّا لا ينكر ولا يقتصر على الدّين فقط، بل إنّك تجد

نكأتاً فلسفيته في شعر حافظ ومثنوى (١) وغيرهما؛ ولا يقتصر الأمر على وجود نكات فلسفيه، بل إننا نستطيع أن نفسر ما جاء فيها تفسيراً فلسفياً؛ ولكن عندما نقول بأنه من الممكن استخراج علم بتعريف ومنهج محدّد باسم الفلسفه؛ فهذا ليس ممكناً أولاً، ولا معنى له ثانياً وليس من المناسب أن يقوم مذهب بصناعه علم بمنهج وتعريف لأنّه سيكون كالعلم ذاته الذي يصنعه الآخرون. فليس هنالك أكثر من فلسفه، وإذا ما عزم مذهب على صناعه فلسفه، فلا يتوصّل إلّا لما توصّل إليه الآخرون؛ إذن فمزمّه يكون البحث بخصوص استخراج نكات فلسفيه من النصوص الدينيه ومزمّه بخصوص استخراج علم باسم الفلسفه منها ونقصد أن يكون هناك نوعان لعلم الفلسفه: نوع ديني ونوع غير ديني، فنحننا يرتبط بهذا الأخير.

إنّ العلوم ما هي إلّا حصيلة التّماذج العصريه الغالبه فلا ينبغي أن تتوقع داخل نطاق نظريه أيديولوجيه، فمؤدج بطليموس مثلاً له جذور كنسيه وعلميه، ونمؤدج نيوتن الذي جعل من الآليه (الميكانيكيه) معياراً. وبعباره أخرى، إنّ العلوم الغربيه لا تستمدّ من الأيديولوجيات الغربيه.

إنّ هذا يمثّل أحد نتائج بحثنا. فأنا أوصيكم بعدم الابتداء بتناول لقمه كبيره فتغصّون بها، كما فعلها البعض. فهذه اللقمه الكبيره، مثل الغرب والأيديولوجيه والحضاره؛ ليس من السهل تناولها وإنّ أكثر الذين لا يحتملون الفكر التحليلي وليسوا من أهل التأمل والبحث والتقصّي ولا تسع صدورهم مثل هذه الأعمال، يريدون البيع والشراء بالجملة وإصدار أحكام فوريه بخصوص الأشياء. وبالطبع فإنّ هذا يسهّل المهمّه من جهه، ولكنّه يكدّر ويعسّر الحكم من جهه أخرى. فعندما نقول الغرب، فهو شيء واحد فقط. لكن هل أنّ الأيديولوجيه الغربيه واحده؟ هل هي فكر واحد؟ وهل أنّ العلماء الذين يختلفون مع بعضهم البعض قاموا بتقييم ومقارنه أفكارهم أم أنّهم يفكرون بشكل واحد أو يستمدّوا من فيلسوف واحد؟ وهل لا يوجد في العالم سوى منهج فلسفي واحد؟ لم تكن إلّا روايه واحده وراوٍ واحد؟ أتذكر أنّ أحدهم كتب بأنّ جميع الروايات التي تصدر، في الغرب تتغذّى على الفكر الفلاني. وقد سألناه وهل أنّك قرأت جميع الروايات الصّادره؟ وهل أنّك تحيط علماً بالروايه التي لم

ص: ٢٣٨

---

١- (١). حافظ الشّيرازي أحد أشهر شعراء اللغه الفارسيه و سُمي حافظاً لحفظه القرآن الكريم الذي انعكس حكماً في شعره، و مثنوى من قوالب الشعر الفارسي و أشهره مثنوى مولوي (جلال الدين الرومي) - المعرّب -.

تصدر بعد والتي ستكتب مستقبلاً؟ فأى كلام هذا وأى حكم أن يتوسل الإنسان بمقولات تضخه بالشجاعة اللازمه لإصدار مثل هذه الأحكام الجذافيّه.

النقطة الأخرى، أجل، كنّا قد بينّا بأنكم متأثرون بالمذهب والأيدولوجيّه في مقام طرح السؤال وهذا بالطبع لا يستنتج حقيقة موضوعيّه من العلم وبالتوضيح الذي ذكرته أى أنّ منهجهم واحد وموضوعهم أيضاً واحد؛ وإنّ ما يسبغ على العلم هويّه هو موضوعه ومنهجه. أمّا الأسئلة فسيّالها، تأتي وترحل وترتبط بالثقافه وبالأيدولوجيّه وترتبط بتجارب الإنسان السابقيه في كيفيّه طرح الأسئلة، لكنّ الأجوبه ثابتة وغير قابله للتغيير.

### هل أنّ قاعده إمكانيه النقض تجري في العلوم الإجتماعيّه الإسلاميّه أم لا؟

إذا كانت قاعده إمكانيه النقض قاعده معتبره في مجال التفكيك فيما بين العلم وغير العلم، في أى علم كان. فما كنت أقصده هو عدم وجود ماهيّه للعلوم الإجتماعيّه الإسلاميّه سوى ماهيّه العلوم الإجتماعيّه وإذا كانت تلك القاعده قاعده معتبره في تفكيك العلم عن غير العلم فهي معتبره هنا وتجرى في جميع الحالات ومن ضمنها العلوم الإجتماعيّه المتأسلمه.

### الملاحظات

#### (١)

إنّ السيّد الدكتور سروش تعرّض إلى مسأله تمايز العلوم عن بعضها البعض في مقام الثبوت كما لاحظنا، وحاول من خلال هذا الطريق إثبات عدم معقوليه العلم الديني والإسلامي. وتطرّق ابتداءً من خلال أخذ النظريّات الشائعه في تمايز العلوم بنظر الاعتبار، إلى أنّ العلم يعرّف من خلال الموضوع، الغايه أو المنهج. ثمّ ولايضاح عدم كون العلم ممكناً باللّحاظ الثبوتى قال:

إنّ أى علم ليس له أكثر من موضوع في مقام الثبوت، وإنّ لهذا الموضوع تعريفًا محدّداً، كما أنّه بلحاظ المنهج لا يوجد أكثر من منهج واحد؛ لأنّ الموضوع، هو أمر موجود في أصل الواقع والمنهج هو بمعنى كيفيّه تنظيم المقدمات للوصول إلى النتيجة التي لا تكون توافقيّه، وإلاّ لاستطاع كلّ شخص تنظيم المقدمات بنحو تصل دعواه إلى نتيجة ويخرج بذلك عن إطار

ص: ٢٣٩

١- (١). يجدر بنا تقديم الشكر والتقدير إلى حجّه الإسلام والمسلمين محمود رجبى، الذى استفدنا من آرائه في تدوين هذا القسم.

النسبيّة. إذن فلا يوجد لدينا أكثر من موضوع ومن منهج واحد كذلك. وكلّما لم يكن لدينا أكثر من نوع واحد لشيء ما، لا يكون للتعدد معنى عند ذاك. فعلى سبيل المثال، إنّ موضوع الأنثروبولوجيا، هو الإنسان والإنسان له تعريف محدّد ولأنّ الأمر كذلك فليس لدينا إنسان إسلامي وإنسان غير إسلامي وليس لدينا تعريف إسلامي وغير إسلامي للإنسان، ومن هنا، فليس لدينا أنثروبولوجيا إسلاميّة وغير إسلاميّة، لانحصار تمايز العلوم بالموضوع وهو واحد هنا أو بالمنهج وهو كذلك واحد، أو بالغاية والهدف، وهذا يعود إلى الموضوع أيضاً وعندما يكون الموضوع واحداً، فستكون الغاية والهدف واحده أيضاً.

١. إنّ النقطة الجديرة بالانتباه في هذا المجال هي عدم وجود أيّ دليل منطقي على لزوم وجود موضوع ذي هويّة وماهيّة واحده لكلّ علم. بعبارة أخرى إنّ لزوم وجود موضوع واحد لكلّ علم وشرطيه كون محمولات العلوم من العوارض الذاتيّة لموضوع جامع وواحد، ليس كلاماً تتفق حوله الآراء، بل إنّ هناك آراءً بديله مطروحة بهذا الخصوص ترى أنّ العلم مركّب اعتباري يكون الاعتبار أو الغرض أو التناسب الذاتى بين مسائله أو محمولاته هو الذى يهبه وحده؛ ومن هنا، لا يمكن القول بأنّ قضايا كلّ علم يجب أن تكون مرتبطة حقيقه بالموضوع مورد البحث والتي يعبر اصطلاحاً عن محمولات مثل هكذا قضايا بالعرض الذاتى لموضوعها، بمعنى أنّها تُحمل على موضوعاتها حملاً حقيقياً وبلا واسطه؛ ولأجل هذا، تتوفر إمكانيه فرض نوع من الوحدة الاعتباريّة والموضوعية العلميّة للموضوعات المتعدّده. فعلى سبيل المثال، إنّ موضوع علم الاقتصاد يتمثّل بالإنتاج والتوزيع والاستهلاك، فيمكن القول بعدم وجود دليل منطقي على أنّ هناك وحده حقيقه لموضوع العلم وعدم اتّصاف جميع العلوم الحاضره بمثل ذلك عملياً.

٢. إنّ مسأله تمايز العلوم لا تختصّ على الدوام بتمايز العلوم المختلفه عن بعضها البعض، بل يمكن التفكيك بين كلّ سنخ وصنف أو مصداق فى داخل أحد الفروع العلميّه وبين سنخ وصنف ومصداق آخر لذلك الفرع العلمى. فالبحت المطروح عن التمايز بالموضوع والمنهج والهدف يشمل التمايز الخارجى للعلم والتمايز بين الفروع المختلفه للعلوم، وما هو المقصود فى بحث العلم الدّينى وغير الدّينى هو فى الحقيقة التمايز الدّاخلى للعلم. فلو تحدّث أحد عن علم الاجتماع الإسلامى مثلاً، فهو لا يريد إيجاد علم غير علم الاجتماع ويسمّيه علم الاجتماع الإسلامى، وإنّما إيجاد سنخ أو صنف أو مصداق لعلم الاجتماع يتميز مع بقية الشنوخ والأصناف والمصاديق.

فيمكن تصوّر مثل هذا العلم بافتراض وجود موضوع لعلم الاجتماع ووجود تعريف واحد لذلك الموضوع. فعلم الاجتماع الإسلامي وغير الإسلامي هما علم اجتماع على السواء، ولا- يوجد اختلاف بينهما؛ بعبارة أخرى، ليس الأمر أنّ أحدهما علم اجتماع والثاني علم آخر غير علم الاجتماع، بل إنّ الموضوع الواحد لكلاهما يجعل منهما علم اجتماع على السواء، ولكنهما يختلفان في نوعيته سنخه أو نوعيته صنفه أو نوعيته مصداقه؛ فأحدهما إسلامي والآخر غير إسلامي.

ولهذا السبب، توجد إمكانيّة اشتراك العلم الدّيني والإسلامي مع أقسام من العلم غير الدّيني، وعلى هذا الأساس، فإنّ طرح دينه وأسلمه العلم ليس هو بمعنى إنكار مكاسب البحوث التّجربيّة التي تمّ إنجازها، بل بمعنى إعادته النّظر وتمييز الصّحيح منها عن الشّقيم واستخدام آراء ومعطيات صحيحة وإضافه معطيات جديدة عليها وصلت إلينا عن طريق الوحي.

٣. إنّ السّيد سرّوش يعتقد بأنّ لكلّ علم، منهج ذاتي وثابت؛ وبعبارة أخرى، إنّ المنهج باعتباره مقوّمًا للعلم، لا يمكن أن يكون أمراً توافقياً واختيارياً وإبداعياً، وإنّما هو في مقام الثّبوت أمر غير اختياري.

والنّقطة التي ينبغي أخذها بنظر الاعتبار هنا، هي أنّ المنهج باعتباره أحد عوامل التّمايز في العلوم، هو مطروح على الدّوام في مقام الإثبات؛ أي، مع أنّ المنهج إنّما هو لأجل إثبات القضايا العلميّة، لكن لا يوجد ارتباط على فيما بين القضايا المعرفيّة وبين المنهج المناسب لها؛ وبتوضيح آخر، لا يمكن القول على الدّوام بأنّ سنخ القضايا تتطلّب ذاتاً منهجاً خاصّاً للإثبات.

فليس من الصّواب أن نقول بأنّ الفلسفة في ذاتها لها منهج خاص بها (المنهج العقلي) مثلاً؛ وإنّما هذا مجرّد توافق في أن يستفاد من المنهج العقلي في الفلسفة المتداوله. فهناك حقائق قائمه بذاتها وليس في الفلسفة؛ أي أنّ لدينا في الواقع وفي العالم الذاتي، حقائق ومعارف مختلفه مجتمعه إلى جوار بعضها البعض فإذا ما أردنا أن نصل إلى مقام الإثبات وتعيين حدود العلوم والمكاسب المعرفيّة فسنحتاج عندها إلى التّسميه فنطلق على بعض المعارف فلسفه، وعلى القسم الآخر فيزياء وآخر رياضيات، وهكذا في باقي العلوم.

إذاً فيمكن التّوصّل إلى حقائق خاصّه من خلال أساليب مختلفه. وبالطّبع فإنّ الأساليب البرهانيّة ذاتها لها حقيقة ذاتية وفيما لو لم نستخدم المنهج العقلي لا يمكننا من خلال التّوافق...

أن نعدّ منهجنا منهجاً برهانياً عقلياً. فنحن نستخدم المنهج البرهانيّ العقليّ بشكل تقليديّ لكشف

الحقائق التي يبحث عنها في الفلسفة، ولكن يمكننا في ذات الوقت الاستفادة من الأسلوب الشهودي لكشف هذه الحقائق؛ لأنّ الشهود هو حقيقته ذاتيه أيضاً؛ ولهذا من الممكن إيجاد فلسفه ذات منهج شهودي، كفلسفه الإشراق، أو إيجاد فلسفه ذات منهج تجربى أو نقلى أو حتّى مركّب من عدّه مناهج، أى أنّ المسأله ليست فى أنّ الفلسفه لا تكون جزءاً من الواقع ونفس الأمر إلّا بالمنهج البرهانى العقلى، وإذا ما اعتقدنا بأنّ العلم هو ما أنجزه العلماء من عمل وفقاً لرأى الدكتور سروس فإننا نلاحظ بأنّ الفلسفه قد اجتمعت بأساليب مختلفه على مدى التاريخ، لذا لا ينبغى الاستيحاش من القول بوجود مناهج مختلفه فى العلم الواحد.

٤. أمّا أنّه لابدّ وأن يكون لكلّ علم منهج واحد ذاتى، فهو بحاجة إلى إثبات؛ لأنّه أولاً، هناك علوماً كثيره تستفيد من أساليب مختلفه لإثبات قضاياها. وثانياً، كثيراً ما يستعير علماء أحد العلوم أساليب جديده تُستخدم فى علوم أخرى لإثبات قضايا ذلك العلم ويحدثون بذلك تغييراً منهجياً (١). (٢)

٥. ويبدو حدوث نوع من الخلط فيما بين منطق الفكر وقواعد المنهج من جهه وأساليب كسب المعرفه من جهه أخرى فى نظريّه السيد سروس. فأمّا أن يكون لدينا أساليب متعدده لكشف العالم وحقائقه فهذا من الأمور المسلّمه ومورد وفاق أغلب فلاسفه العلم. وبالطبع فإنّ العلماء متفقون على أنّ لكلّ منهج قواعد الخاصه به. وأنّ ما يسبّب التسييه وإمكان إثبات أىّ دعوى من أىّ مقدّمه، ليس هو تعدّد المناهج، وإنّما هو فقدان قاعده وضابطه محدده. وحتّى فيما لو اعتقدنا بعدم وجود سوى منهج واحد فى العالم وأنّ جميع العلوم تستفيد منه، فإذا لم يكن لذلك المنهج قواعد وضوابط محدده، فسيستطيع كلّ شخص الادّعاء بثبوت مدّعه بذلك المنهج ولا توجد أىّ قاعده ومعيّار بهذا الخصوص تثبت صحّه أو عدم صحّه هذا الادّعاء؛ ولكن إذا كانت هناك مناهج مختلفه ولو فى موضوع واحد، وكان لكلّ منها قواعد محدده، فيمكن عندها تشخيص ثبوت صحّه أو عدم صحّه ادّعاء إثبات موضوع ما بأىّ واحد من تلك المناهج واختباره بتلك القواعد.

ص: ٢٤٢

١- (١). فعلى سبيل المثال السيد الشهيد محمد باقر الصّيدر وآيه الله السيستانى استخدمتا أسلوب حساب الاحتمالات لإثبات بعض القضايا الأصوليه وذلك لأوّل مره فى علم الأصول.

٢- (٢). النكته الأخرى التى يمكن طرحها فى هذا الاستدلال، هى أنّ هذا الرأى يحصر تمايز العلوم فى ثلاثه أمور، الموضوع والمنهج والغايه، فى حال أنّ هذا الحصر ليس منطقياً ويمكن تصوّر وجوه أخرى للتمايز. فعلى سبيل المثال، يمكن إرجاع تمايز العلوم إلى مسائل كلّ علم، بمعنى أنّ كلّ علم له مجموعه مسائل خاصّه به وبهذا يكون متمايزاً عن مجموع مسائل العلوم الأخرى. أو أن يكون تمايز العلوم بالتمايز بين محمولات قضايا ذلك العلم وعلى هذا فإن كانت مسائل علم ما مختلفه عن علم آخر أو اختلفت محمولاتها فسيكون ذلك العلم متمايزاً عن العلم الآخر وإن كان موضوعهما أو منهجهما أو هدفهما واحد.



وَأَنَّ هَذِهِ الضوابط ذاتها هي التي تبلور منطق الفهم والفكر، والتي كان بعضها كلياً وعاماً، وتُطرح في جميع المناهج ويتفق عليها جميع العلماء وهي مقتضى الأساس الوجودي لجميع الناس، ويختص البعض بمنهج خاص يتم قبوله على أساس تلك القواعد الخاصّة.

ويعتقد الدكتور سروش كذلك بأنّ منهج دراسته أيّ موضوع إنّما هو واحد وأنّ تعدّد المنهج للحصول على حقيقة ما مرفوض كلياً؛ وهذا الكلام بذاته مجرّد دعوى تحتاج إلى دليل. وبعبارة أخرى، إنّ هذه المسألة مطروحة بشكل جادّ في فلسفة العلم وهي هل أنّ العالم الخارجي ذو أقسام مختلفه ومتباينه بشكل كامل وهل من الممكن معرفه كلّ من هذه الأقسام من خلال منهج واحد خاصّ أم لا؟

إنّ ما يتفق عليه الأغلبية، بل جميع علماء المسلمين هو أنّ منهج الوحي الذي أوصل إلينا كلام الله في جميع المجالات عن طريق الأنبياء، يمتلك الكفاهه اللازمه ويمكن كذلك استخراج قضايا ذات مقولات متعدّده تتعلّق بأقسام مختلفه للوجود من النصوص الدينيّه للإسلام ومن جملتها القرآن، والتي هي ليست بالقليله في بعض المجالات. ويعتقد العرفاء كذلك بمثل هذه النظريّه في نطاق المعارف الشّهوديّة وقد قاموا ببيانها عملياً. إنّ ما أتينا على ذكره يرتبط بالفضاء الخارجي لمسألة المنهج، ويمكن الحديث عن تعدّد المناهج في الفضاء العلمي الدّاخل للمنهج كذلك.

أمّا بالنسبة إلى نفى العلم الدّيني في مقام الإثبات، فالدكتور سروش يصرّح بأنّ المناطقه تحدّثوا عن العلوم في بحث تمايزها بشكل لم يأتوا بجديد؛ أي لم يأت شخص أو فئة لرسم موضوع وهدف ومنهج لعلم ما ويأسّسوا علماً بذلك. فالعلوم تتبلور بشكل لا إرادي ويبقى موضوع المسائل ومنهجها في هاله من الإبهام في بدايه ظهورها، والعلماء أنفسهم لم يعلموا حينها بأنّ سيعمهم نحو أهدافهم الخاصّه سيؤدّي عفويّاً وبالتدريج إلى تأسيس علم من العلوم. ولم يحدث أبداً في حدود ما يشير إليه التّاريخ أن يأتى شخص أو جماعه لتقول نريد تأسيس علم جديد من خلال هذا التعريف وهذا المنهج وهذا الغرض.

فظهور العلوم كظهور الشّعر واللّغه في كونه من الآثار اللاإراديّه للسلوك ومن ضمن الأنظمه التي لم يقم بتصميمها الإنسان. فعندما تكون العلوم بهذه الحاله، فهي تمثّل مجموعه من الأسئلة ومجموعه من الإجابات تتوارد سيّاله على طول الزمن. ومن الممكن أن تكون الأسئلة مختلفه حسب اختلاف المذاهب وما يتّبعه العالم من مذهب. فالمسلم يطرح الأسئلة التي تتناسب ومذهبه والمسيحي يطرح أسئلة أخرى تناسب مذهبه أيضاً، ولكنّ العلم باعتباراه علماً لا يقوم على أساس

الأسئلة فحسب، بل يجب أخذ الإجابات بنظر الاعتبار أيضاً، ولا يوجد من حيث الأساس جواب مذهبي وآخر غير مذهبي وإنما تتمثل الهويّة الأساسيّة للعلم بذات الإجابات، لأنّ أيّ سؤال يطرح ليس له أكثر من جواب وبما أنّه جواب واحد فلا يمكن أن يتّصف بالمذهبية وعدم المذهبيّة فهو عارٍ من الاثنين. ومن المناسب هنا ذكر النكات التّالية حول هذا الاستدلال:

الأولى، ينبغي القول هنا بأنّ قوله: «لم يسبق وأن قام أحد أبداً وعلى مرّ التّاريخ بتأسيس علم بموضوع ومنهج وغاياه محدّده بشكل يقول فيه أريد أن أوّسس علماً بهذه المواصفات» ليس كلاماً دقيقاً. فإذا راجعنا تاريخ العلوم المختلفة وتأملنا سيره العلماء البارزين المذنبين أسّسوا العلوم، نجد أنّ هناك أفراداً كثيرين قد ادّعوا تأسيس علم خاصّ بمنهج وموضوع وغاياه خاصّة، بكيفيّة جعلتهم يدّعون ذلك بأنفسهم وقد أدرجهم البعض ضمن قائمته مؤسّسى العلوم الحديثه. فعلى سبيل المثال، العالم المسلم ابن خلدون المذنب عرّف على أنّه مؤسّس علم الاجتماع أو فلسفه التّاريخ؛ يصرّح فى مقدّمه كتاب العبر ليكشف عن تأسيسه علم وتعيينه حدوده ونطاقه وموضوعه ومنهجه وهدفه فيكتب:

وكأنّ هذا علم مستقلّ بذاته فإنّه ذو موضوع وهو العمران البشرى والاجتماع الإنسانى وذو مسائل وهى بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته... فإن كنت قد استوفيت مسائله وميّزت عن سائر الصنائع أنظاره وأنحاء... ولى الفضل لأنّى نهجت له السبيل وأوضحت له الطّريق. (١)

ويتحدّث اوغست كانت وسان سيمون بصراحه عن تأسيسهم الفيزياء الاجتماعيه أو الفيزيولوجيا الاجتماعيه باعتبارها علماً جديداً. دوركهيم الذى يعتقد سان سيمون بأنّه أحقّ من اوغست كانت بلقب مؤسّس علم الاجتماع، يقول:

لم يقتصر سان سيمون على وضع برنامج العلم، أى علم الاجتماع، بل إنّ سعى لأجل تحقيقه. وأنّ النطف التى تتغذى عليها جميع الأفكار فى مرحلتنا هذه، يمكن العثور عليها لدى سان سيمون.

ولقد استعار اوغست كانت بذكاء اصطلاح الفيزيولوجيا الاجتماعيه التى تعنى أسلوب عمل المجتمع من سان سيمون. فالفيزيولوجيا الاجتماعيه حسب وجهه نظر سان سيمون هى ذاتها علم الاجتماع بمعنى المعرفة العلميه لطبيعته عمل المجتمع. (٢)

ص: ٢٤٤

---

١- (١). ابن خلدون، عبد الرحمن محمد، مقدّمه العبر، ص ٣٨ - ٤٠. لمزيد من التوضيح ر. ك: رجبى، محمود وآخرون، تاريخ الفكر الاجتماعى فى الإسلام، ص ١٧٦ - ١٨٢ «باللغة الفارسيه».

٢- (٢). هنرى مندرس وجورج كوروييج، أسس علم الاجتماع بضميمه التّاريخ الموجز لعلم الاجتماع، التّرجمه الفارسيه لباقر برهام، ص ١٧.

إنَّ ما يظهر تدريجاً على مرِّ الزَّمان، ليس خطُّه تأسيس علم، بل هي المسائل والإجابات المعروضة لأسئله جديده لا تتوقَّف مطلقاً ولا- يمكن افتراض زمن تنتهى عنده هذه الأسئلة والأجوبه ليتمكن عندها ادّعاء أنَّ مجموعه المسائل هذه هي التي تمثّل ذلك العلم (لا أكثر ولا أقل). وإنَّ كثيراً من هذه الأسئلة الجديده والإجابات تُطرح بطبيعته الحال عن قصد بعنوانها أسئله تختصّ بهذا العلم، ولا تُطرح دون التفات إلى انتمائها إلى نطاق علم محدّد. ومن المؤكّد أنَّ كلّ علم كالإنسان، يطوى مراحل نموّه ويكتسب شرعيّه نسبيّه في مقطع ما، ولكنّ هذا ليس بمعنى إنكار النكات السابقيه.

وينبغي كذلك عدم الغفله عن هذه النكته وهي أنّه قد جاء في تعريف موضوع العلم أنَّ موضوع أيّ علم هو تلك الماهيّه والحقيقه التي تبحث عن العوارض والحالات الذاتيه لذلك العلم.

ففي الحقيقه أنَّ المسائل المطروحه في علم ما هي ذاتها موضوع العلم الذي يتجزّء إليها أو المصاديق المختلفه التي أوجدتها.

ولهذا السبب يمكن أن تكون مسائل العلم مشخّصه ومميّزه لعلم عن آخر كما أنَّ موضوع العلم هو المعيار في تمايزه عن علم آخر. فهذه المسائل هي ذاتها الأسئلة والأجوبه التي تتراكم بالتدريج في كلّ علم من العلوم.

النكته الثانيه المهمّه، هي أنَّ أحد عوامل ظهور هذا النوع من الأسئلة والأجوبه وبنية مسائل العلم، هو التّصوّر الذي يحمله العالم عن موضوع العلم، فالذي يعتقد بأنّ الإنسان (باعتباره موضوع الأنثربولوجيا) إنّما هو موجود مادّي وفي رتبه الحيوانات الأخرى مثلاً، يطرح أسئله حوله ويعطى إجابات عن أسئلته تلك وأسئله الآخرين تتناسب مع هذا التّصوّر المادّي عن الإنسان وأنّ جميع الأسئلة التي تنظر إلى البعد الرّوحي ودائرته نفس الإنسان يجيب عنها جواباً مادّياً وإلّا يعتبرها لا معنى لها.

وعلى هذا فسيكون لدينا نوعان من الأنثربولوجيا بلحاظ الأسئلة وبلحاظ الإجابات، متفاوتان جدّاً مع بعضهما البعض. وأنّ الاختلاف لا يقتصر بطبيعته الحال على الأسئلة فحسب، بل يتعدّاه إلى المنهج، الهدف وباقي أسس العلم أيضاً.

ومن هنا يبدو حدوث خلط في استدلال الدّكتور سروش بين مقام الإثبات والثبوت. فقد أورد مسأله عدم وجود أكثر من جواب واحد صحيح لكلّ سؤال في الاستدلال على مقام الثبوت؛ والحال أنَّ هذا الاستدلال يرتبط بمقام الإثبات. فإنّنا نواجه إجابات متعدّده في مقام الإثبات بعضها صحيح والآخر غير صحيح، بعضها دقيق والآخر ليس كذلك، بعضها كامل والبعض الآخر ناقص،

بعضها ينظر إلى بُعد خاصّ وبعضها إلى أبعاد متعدّده، بعضها تأتي من المناهج البشريّة العامّة والأخرى من المنهج الاجتهادى.

فالمناصرون للعلم الدّينى يؤكّدون على نقطتين: الأولى، السّعى إلى الحصول على إجابات شاملة من خلال عدم حصر منهج العلم بالمنهج التّجربى والثّانية، أنّ الإجابات النّاقصة تطوى طريق الكمال من خلال الأخذ بنظر الاعتبار مجموع الإجابات وتقييمها.

ومن هنا، فالاعتقاد بعدم وجود أىّ قيمه للأسئلة المطروحة فى علم ما فى مقام تمايز العلوم ممّا ليس له رصيد علمى؛ وإضافه إلى ذلك، فحتّى لو ربطنا هويّة العلم وتمايزه بالأسئلة المتعلّقه بمسائله الدّاخلية، فإنّ الإجابات الواردة على أساس أفكار مسبقه والتّى تعدّ الأفكار المستلهمه من منهج الوحى أحد أفرادها ستكون مختلفه وسنواجه عاده سنخين أو صنفين من العلم؛ وأنّ هذه الأصول السّابقه تؤثّر فى قبول أو رفض الإجابات حتّى لو كانت فى مقام واحد.

ويعلن الفين جولدنر بعد أن يذكر ثلاثه أنواع أساسيّة لعلم الاجتماع السّابق تحت عنوان؛ المفروضات، المسلّمات، المفروضات الكلّيه، والمفروضات الجهتيّه، بأنّ هذه المفروضات تؤثّر فى ظهور وقبول أو رفض النّظريّات. وبتقسيمه المفروضات الكلّيه إلى مفروضات عالميّة وبنويّه، يكتب بخصوصها:

«إنّ المفروضات الكلّيه تؤثّر فى المصير الاجتماعى لنظريّه ما وفى إجابات الأفراد فى مواجهتهم لهذه النّظريّه؛ لأنّه يمكن القول إلى حدّ ما إنّ قبول أو رفض النّظريّات يقوم على أساس الفرضيّات الكلّيه القائمه فيها». (١)

ص: ٢٤٦

١- (١). جولدنر، الفين؛ أزمه علم الاجتماع الغربى، التّرجمه الفارسيّه لفريده ممتاز، ص ٤٧؛ ولمزيد من التّوضيح فى هذا الخصوص ر. ك: نفسه ص ٤٧ - ٥٦.

المصادر العربيّة

١. عبد الفتاح طيّاره، عفيف، روح الدّين الإسلامي، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٢.

٢. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، إسلاميّة المعرفة، ١٩٨٦.

المصادر الفارسيّة

١. باقرى، خسرو، هويه العلم الدّيني، طهران، منظمه الطّباعه والنّشر فى وزاره الثّقافه والإرشاد الإسلاميه، ٢٠٠٣.

٢. الحائرى، عبد الهادى، أولى مواجهات مفكرى إيران لاتّجاهى الحضاره البرجوازيّه للغرب، دار نشر أمير كبير، ١٩٨٨.

٣. جامعه طهران، مجموعه مقالات ملتقى نقد الحداثه من وجهه نظر التقليديّين المعاصرين، نشر جامعه طهران، ٢٠٠٣.

٤. زيبا كلام، سعيد، من ماهيّة العلم نحو كفيّته العلم، مجله الحوزه والجامعه، السّنه التاسعه، العدد ٣٤، ربيع ٢٠٠٣.

٥. جلسون، اتين، روح فلسفه القرون الوسطى، شركه داودى للنشر العلم والثقافى، ١٩٨٧.

٦. سبحانى، محمد تقى، شعاع الدّين فى فراق العقل، مجله نقد و نظر، العدد ٦، ١٩٩٦.

٧. شارات، مايكل، غاليلو مبدع التّنهضه، التّرجمه حسن أفشار، طهران، دار نشر المركز، ١٩٩٨.

٨. ضميران، محمد، العبور من عالم الأسطوره إلى الفلسفه، دار نشر هرمس، ٢٠٠٠.

٩. عابدى الشّاهرودى، على، (حوار) مجله نقد ونظر، السّنه الرابعه، العدد ١ و ٢.

١٠. كلشنى، مهدى، من العلم العلمانى إلى العلم الدّينى، طهران، معهد بحوث العلوم الإنسانيه والمطالعات الثّقافيه، ١٩٩٨.

١١. كلشنى، مهدى، الآراء الفلسفيّة للفيزيائيين المعاصرين، طهران، دار نشر أمير كبير.

١٢. كلشنى، مهدى، مجله رساله العلم والدّين، السّنه ٦ و ٧، العدد ١١ - ١٤، ٢٠٠٢ - ٢٠٠٣.

١٣. محبوبى الأردكانى، حسين، تأريخ المؤسّسات الحضاريّه الحديثه فى إيران، جامعه طهران، ١٩٧٥.

١٤. نصر، سيد حسن، الرؤية الكونية الإسلامية والعلم الحديث، ترجمه ضياء الدين تاج، مجله رساله الثقافه، العدد ٣٠، ١٩٩٨.

١٥. نصر، سيد حسين، المعرفة والعلم القدسي، ترجمه فرزاد حاجي ميرزائي، دار فرزاد روز للنشر والبحث، ٢٠٠١.

١٦. نصر، سيد حسين، المعرفة والمعنوية، ترجمه إنشاء الله رحمتي، دار الشهروردي للبحث والنشر، ٢٠٠١.

١٧. نصر، سيد حسين، الحاجه إلى العلم المقدس، ترجمه حسين ميانداري، مؤسسه طه الثقافيه، ٢٠٠٠.

١٨. مجله نقد ونظر، عدد خاص حول التقليديين، السنه الرابعه، العدد ٣ و٤، ١٩٩٨.

١٩. مجله نقد ونظر، عدد خاص حول التقليد والتجديد، السنه الخامسه، العدد ٣ و٤، ١٩٩٩.

### المصادر الانجليزيه

١. White, Andrew Dickson, A History of Science with Theology in Christendom, New York: Appleton, ١٨٩٧.

٢. White, Andrew Dickson, The Warfare of Science, New York: Appleton, ١٨٧٦.

٣. Draper, John William, History of the Conflict Between Religion and Science, ١٨٧٤, Reprint, New York: Appleton, ١٩٢٨.

٤. Brooke, John Hadley, Science and Religion: Some Historical rspectives, Cambridge, Cambridge University Press, ١٩٩١.

٥. Wilson, David B., The Historiography of Science and Religion, The history of science and religion in the western tradition, an encyclopedia, Gary B. Ferngren (Ed), Garland, ٢٠٠٠.

٦. Nasr, seyed Hossein,

" The Islamic Worldview and Modern Science " , Islamic Thought and Islamic Creativity v. v. Carnap, R., " Intellectual Autobiography " , in p. a. Schilpp (ed) The Philosophy of Rugolf Carnap, Iasalle, IIIinois, Open Court, ١٩٦٣/١٩٩١.

٨. Hume, D., Enquiries concerning Human understanding and concerning the Principles of Morals, Third Edition py P. H. Nidditch, Oxford, Oxford Unversity Press, ١٧٧٧/١٩٧٥.

٩. A. MacIntyre,

"Panel Discussion", in F. McMullin (ed.) *Construction and Constraint*, Notre Dame, Notre Dame University Press, ١٩٨٨. ١٠. Popper

ص: ٢٤٨

إنَّ البحث في الأسس الفلسفيّة والعلم المعرفي والمنهجي لدَيْنّه العلم وتحليل العلاقة بين العلم والدّين لأجل دراسته وبيان إمكان ضروره وتركيبه العلم الدّيني، تُعدّ من البحوث الملّحه في مجال فلسفه العلوم الإنسانيّه والاجتماعيّة.

وهذه المجموعه الّتي وضعناها بين يديك عزيزي القارئ، هي عصاره بعض أهمّ الآراء الّتي طُرحت في إيران في مجال دَيْنّه العلوم، وقد حاولنا عرض ودراسه الآراء المعارضه لإمكان وضروره تحقّق العلم الدّيني، وكذا الآراء المعاكسه لها، والّتي ترى بأنّه ممكن وضروري، ويذهب بعضها إلى تحقّقه في عالم الواقع. ويبرز في هذا الوسط أكثر الآراء موضوعيه؛ والّمدى يعتمد منهجاً رائجاً في استنباط المعارف الدّينيه وهو ما يُعرف بالمنهج الاجتهادي.

وإذ يعرض قسم فلسفه العلوم الإنسانيّه في معهد بحوث الحوزه والجامعه بعض الملاحظات الموجزه تعقيباً على الآراء المطروحه؛ يأمل أن تنبري همم باحثي الحوزه والجامعه الأجلاء لإغناء أمثال هذه البحوث في مسيرتنا العلميّه المتصاعده، وذلك بعرض توجيهاتهم واقتراحاتهم ونقودهم القيّمه.



بسم الله الرحمن الرحيم  
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ  
الزمر: ٩

#### المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

#### إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعة الكترونية من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدة على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

#### الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام  
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية  
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب  
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات  
توسيع عام لفكرة المطالعة  
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات الكترونية

#### السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية  
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة  
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة  
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات  
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com)

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات ...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة ( sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

١. JAVA

٢. ANDROID

٣. EPUB

٤. CHM

٥. PDF

٦. HTML

٧. CHM

٨. GHB

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

١. ANDROID

٢. IOS

٣. WINDOWS PHONE

٤. WINDOWS

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزى

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اى، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلى، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

البريد الالكتروني : [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

هاتف المكتب المركزى ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب فى طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز  
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية  
اصحان  
الغمامي



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى  
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم  
**www.Ghaemiyeh.com**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

